This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

23
.R35

M. .9 R35
Herchlein-Meldegg.
Der Parallelismus
der alten und neuen
Philosophie.
University of Michigan

A 3 9015 00391 449 9
University of Michigan – BUHR

THE

PHILOSOPHICAL LIBRARY

OF

PROFESSOR GEORGE S. MORRIS,

PROFESSOR IN THE UNIVERSITY,

1870-1889.

Presented to the University of Michigan.

BD
23
.R35

LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN

DER PARALLELISMUS

DER

ALTEN UND NEUEN PHILOSOPHIE

von

Dr. Kuno Freiherrn von Reichlin-Meldegg.

Leipzig und Heidelberg.
C. F. Winter'sche Verlagshandlung.
1866.

BD
23
.R35

104114

Bedeutende Preisermässigung

werthvoller Werke

aus dem Verlage der

C. F. Winter'schen Verlagshandlung in Leipzig & Heidelberg.

Ausgegeben im Februar 1863.

III. Abtheilung.

Inhalt: 1. Philosophie. — 2. Philologie. — 3. Theologie.

Bezugsbedingungen.

Jedes der nachstehend angeführten Werke ist einzeln zum ermäßigten Preise durch alle Buchhandlungen zu beziehen. — Die Preise verstehen sich gegen baare Zahlung und haben nur für ein Jahr Gültigkeit.

1. Philosophie.

	Ermässigter Preis. Thlr.	Ngr.
Baconi de Verulamio, summi Angliae cancellarii, novum organum. Opus diu integris suis partibus desideratum. In usum juventutis academicae. Pars contemplativa. gr. 8. 1839. Früherer Preis 1 Thlr.	—	10
Fries, J. F., Ueber Fichte's und Schelling's neueste Lehren von Gott und der Welt. gr. 8. 1807. Früherer Preis 11 Ngr.	—	4
—— Beiträge zur Geschichte der Philosophie. 1. Band. Ideen zur Geschichte der Ethik überhaupt, und insbesondere Vergleichung der Aristotelischen Ethik mit der neueren deutschen. gr. 8. 1819. Früherer Preis 25 Ngr.	—	8
—— System der Logik. Dritte Aufl. gr. 8. 1837. Früherer Preis 2 Thlr. 15 Ngr.	—	16
—— Handbuch der praktischen Philosophie oder der philosophischen Zwecklehre. Erster Theil: Ethik, oder die Lehren der Lebensweisheit. gr. 8. 1818. Früherer Preis 2 Thlr. 7½ Ngr.	—	20
—— Handbuch der praktischen Philosophie oder der philosophischen Zwecklehre. Zweiter Theil: Die Religionsphilosophie oder die Weltzwecklehre; auch unter dem besondern Titel: Handbuch der Religionsphilosophie und philosophischen Aesthetik. gr. 8. 1832. Früherer Preis 1 Thlr. 10 Ngr.	—	10
—— Julius und Evagoras oder die Schönheit der Seele. Ein philosophischer Roman. 2 Bde. 8. 1822. Zweite Auflage. Früherer Preis 3 Thlr.	—	24

	Ermäßigter Preis. Rgl	ngl
Fries, J. F., Mathemathische Naturphilosophie. gr. 8. 1822. Früherer Preis 3 Thlr.	—	24
—— Die Lehren der Liebe, des Glaubens und der Hoffnung, oder Hauptsätze der Tugend- und Glaubenslehre. gr. 8. 1823. Früherer Preis 1 Thlr. 15 Ngr.	—	10
—— System der Metaphysik. Ein Handbuch für Lehrer und zum Selbstgebrauch. gr. 8. 1824. Früherer Preis 3 Thlr. 15 Ngr.	—	28
—— Neue Kritik der Vernunft. I. Theil. Zweite Auflage. gr. 8. 1830. Früherer Preis 2 Thlr.	—	12
—— Neue Kritik der Vernunft. II. Theil. Zweite Auflage. gr. 8. 1831. Früherer Preis 1 Thlr. 15 Ngr.	—	10
—— Neue Kritik der Vernunft. III. Theil. Zweite Auflage. gr. 8. 1831. Früherer Preis 1 Thlr. 27½ Ngr.	—	12
—— Populäre Vorlesungen über die Sternkunde. Zweite vermehrte Aufl. Mit einem Kupferheft von 11 Tafeln. 8. 1833. Früherer Preis 2 Thlr. 20 Ngr.	—	15

Fries ist unter den deutschen Philosophen derjenige, welcher die Philosophie nach der von Kant entdeckten kritischen Methode weiter gebildet hat. In seinem berühmten Meisterwerke, der Kritik der Vernunft, hat er die Fehler der Kant'schen Speculation verbessert und ihre Mängel ergänzt. In seinem System der Logik, in welchem er die aristotelischen und kantischen Untersuchungen über die logischen Formen des Denkens zum Abschluß bringt, hat er ein Lehrbuch dieser Wissenschaft gegeben, das für alle Zeiten klassisch bleiben wird. Seine auf die Kritik der Vernunft gegründeten metaphysischen Lehren hat er in seinem System der Metaphysik und seine praktische Philosophie in seiner Ethik dargestellt. Daran schließt sich eine Religionsphilosophie mit ihren originellen und anziehenden Ansichten an. Wovon Kant in seinen „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaften" nur eine Skizze gab, das hat er in seiner Mathematischen Naturphilosophie, einem Werke von dem Gauß mit Bewunderung sprach, philosophisch und mathematisch weiter ausgeführt. In seinem Julius und Evagoras, einem philosophischen Romane, hat er seine Philosophie auf eine anmuthige Weise populär dargestellt. Endlich in seinen kleinern zum Theil polemischen Schriften hat er mit Meisterhand theils einzelne Punkte seiner Lehre erörtert, theils die ihm entgegengesetzten philosophischen Ansichten seiner Zeitgenossen beleuchtet.

Hermann, Dr. K. F., Geschichte und System der Platonischen Philosophie. I. Band. 1—3. Heft. (Die historisch-kritische Grundlegung enthaltend.) gr. 8. 1838. Früherer Preis 3 Thlr. 10 Ngr.	1	–

2. Philologie.

Aristotelis ethicorum Nicomacheorum libri decem, Graeca ad codd. veterumque editionum fidem recognovit, interpretationem Lambinianam a Berghio refictam denuo castigavit, commentarium adjecit *Carolus Zell.* 2 Vol. 8 maj. 1821. Früherer Preis 3 Thlr. 10 Ngr.	1	10
Aeschylus Tragödien, deutsch von *Heinrich Voss,* zum Theil vollendet von *J. H. Voss.* Wohlfeile Ausg. gr. 8. 1839. Früherer Preis 1 Thlr. 15 Ngr.	—	10
Ciceronis, M. Tulli, pro P. Sestio oratio. Cum varietate Ascensianae secundae, Ascensianae tertiae, Hervagianae, Naugerianae, Ernestianae et Madvigii emendationibus in usum lectionum tertium edidit *J. C. Orellius.* 4 maj. 1835. Früherer Preis 12½ Ngr.	—	2
Cornelii Nepotis vitae. Mit erklärenden Anmerkungen und geschichtlichen Einleitungen, welche auch zum Uebersetzen aus dem Deutschen ins Lateinische benutzt werden können. Herausgegeben von *F. S. Feldbausch.* 2 Bände. gr. 8. 1828. Früherer Preis 1 Thlr. 4 Ngr.	—	15
Creuzer, Dr. Fr., Das Mithräum von Neuenheim bei Heidelberg erläutert. Mit 2 lithogr. Tafeln. gr. 8. 1838. Früherer Preis 20 Ngr.	—	6

	Ermässigter Preis. Thlr.	Ngr.
Denkmäler, deutsche. Herausgegeben und erklärt von **Gatt, v. Gabo, Eitenbenz, Mone** und **Weber**. I. Lieferung, enthält die Bilder zum sächs. Land- und Lehnrecht mit 24 Steindrücken und einer Farbentafel. gr. Fol. 1820. Früherer Preis 4 Thlr.	1	—
Feldbausch, Felix Sebastian, Zur Erklärung des Horaz. Einleitungen in die einzelnen Gedichte nebst erklärendem Register der Eigennamen. Wohlfeile Schulausg. in einem Bande. 8. 1857. Früherer Preis 1 Thlr. 10 Ngr.	—	20
Hymne, (Homerische) an Demeter. Griechisch und deutsch; übersetzt und erklärt von. *Joh. Heinr. Voss.* gr. 8. 1826. (Mit dem Bildniss von J. H. Voss). Früherer Preis 1 Thlr. 10 Ngr.	—	10
Karajan, Th. G., von, Von den sieben Slafaeren. — Gedicht des XIII. Jahrhunderts. 8. 1839. Früherer Preis 15 Ngr.	—	6
Tibullus, Albius, et Lygdamus, codicum ope emendati a *J. H. Vossio.* 8. 1811. Früherer Preis 10 Ngr.	—	4
Tibullus, mit Commentar von *J. H. Voss.* 8. 1811. Früherer Preis 1 Thlr. 10 Ngr.	—	10
Voß, H., Briefe, herausgegeben von **Abr. Voß**. Erstes Bändchen. Briefwechsel mit Jean Paul. 8. 1833. Früherer Preis 20 Ngr.		
—— Zweites Bändchen. (Mittheilungen über Goethe und Schiller, Briefe an Chr. von Truchseß.) 8. 1834. Früherer Preis 25 Ngr.		
—— Drittes Bändchen. (Aus dem Leben von Heinrich Voß. — Briefe an Verschiedene.) — Ernstes und Heiteres aus dem Nachlaß. 8. 1838. Früherer Preis 20 Ngr.		
für alle 3 Bändchen zusammen	—	20
ein einzelnes Bändchen	—	10

3. Theologie.

Betrachtungen über den Protestantismus. (Von **K. G. Jochmann.**) gr. 8. 1826. Früherer Preis 2 Thlr.	—	10
S. Gregorii episcopi Nysseni de anima et resurrectione cum sorore sua Macrima dialogus. Graece et latine. Ad codicum Mss. fidem recensuit et illustravit *Jo. Georgius Krabingerus*, Bibliothecae reg. Monacensis Custos. gr. 8. 1837. Früherer Preis 2 Thlr. 10 Ngr.	—	15
Gretschel, Dr. **C. Ch. C.**, Kirchliche Zustände Leipzigs vor und während der Reformation im Jahre 1539. Ein Beitrag zur Reformationsgeschichte der sächsischen Lande, so wie eine Gedenkschrift zur 300jährigen Jubelfeier der Leipziger Reformation. Großentheils nach ungedruckten Quellen. 12. 1839. Früherer Preis 1 Thlr. 10 Ngr.	—	10
Hitzig, Dr. **F.**, Die Psalmen. 2 Theile. gr. 8. 1835 und 1836. Früherer Preis 2 Thlr. 5 Ngr.	—	20
Hormuth, J., Die projectirte Pastoration der in ungemischten evangelischen Landesbezirken und Orten der oberrheinischen Kirchenprovinz zerstreut wohnenden Katholiken. Eine Denkschrift. gr. 8. 1843. Früherer Preis 1 Thlr. 10 Ngr.	—	10
John, Dr. **Rudolph**, Die Geschichte der christlichen Kirche. Dem deutschen Volke geschildert für Schule und Haus. gr. 8. 1846. Früherer Preis 20 Ngr.	—	6
Langsdorf, C. Ch. von, Forderungen des wahren deutschen Protestantismus gegen Einschleichung eines ein evangel. Papstthum verbreitenden Consistorialglaubens. Nebst einer physikal. mathematischen Abhandlung über die noachische Fluth. gr. 8. 1831. Früherer Preis 20 Ngr.	—	6

	Ermäßigter Preis.
	Rthl. Ngr.
Paulus, H. E. G., Philologische Clavis über die Psalmen. Zweite durchaus revidirte Ausgabe. gr. 8. 1815. Früherer Preis 1 Thlr. 15 Ngr.	— 15
—— Vorregister zur philologischen-Clavis über die Psalmen. Nachtrag zur 2., durchaus revidirten Ausgabe der philolog. Clavis über die Psalmen. gr. 8. 1827. Früherer Preis 15 Ngr.	— 6
—— Das Leben Jesu, als Grundlage einer Geschichte des Urchristenthums. Zwei Theile in je zwei Abtheilungen. Royal.-8. 1828. Früherer Preis 5 Thlr. 7½ Ngr.	1 15
—— Die drei Lehrbriefe des Johannes. Wortgetreu mit erläuternden Zwischensätzen übersetzt, und nach philologisch-notiologischer Methode erklärt. Royal-8. 1829. Früherer Preis 1 Thlr.	— 10
—— Exegetisches Handbuch über die drei ersten Evangelien. Neue wohlfeile Ausgabe in 3 Bänden zu 4 Lieferungen. Royal-8. 1842. Früherer Preis 6 Thlr.	1 15
Paulus, H. E. G., Des Apostels Paulus Lehrbriefe an die Galater- und Römer-Christen. Wortgetreu übersetzt mit erläuternden Zwischensätzen, einem Ueberblick des Lehrinhalts und Bemerkungen über schwerere Stellen. Grösstes Octavformat. 1831. Früherer Preis 1 Thlr. 10 Ngr.	— 10
—— Des Apostels Paulus Ermahnungsschreiben an die Hebräer-Christen. Wortgetreu übersetzt, mit erläuternden Zwischensätzen, einer fortlaufenden Sinnerklärung, kritischer Einleitung und Bemerkungen über schwere Stellen. Royal-8. 1833. Früherer Preis 1 Thlr.	— 10
Rinck, W. F., Das Sendschreiben der Corinther an den Apostel Paulus und das dritte Sendschreiben Pauli an die Corinther, aus einer armenischen Uebersetzung verdeutscht. gr. 8. 1823. Früherer Preis 1 Thlr. 10 Ngr.	— 10
—— Lucubratio critica in acta Apostolorum, epistolas catholicas et Paulinas, in qua de classibus librorum manu scriptorum quaestio instituitur; descriptio et varia lectio septem Codicum Marcianorum exhibetur, atque observationes ad plurima loca cum Apostoli tum Evangeliorum dejudicanda et emendanda proponuntur. gr. 8. 1830. Früherer Preis 1 Thlr. 5 Ngr.	— 10
Schott, H. A., Ueber die Authenticität des kanonischen Evangeliums nach Matthäus benannt. Aus und nach dessen hinterlassenen Papieren herausgegeben von Dr. *J. D. L. Danz.* gr. 8. 1837. Früherer Preis 15 Ngr.	— 5
Schwarz, F. H. C., Hausbuch für die christliche Lebensweisheit. 3. verbesserte Auflage. gr. 8. 1837. cart. Früherer Preis 1 Thlr. 20 Ngr.	— 15
Vinet, A., Ueber die Darlegung der religiösen Ueberzeugungen und über die Trennung der Kirche und des Staates als die nothwendige Folge sowie Garantie derselben. Eine gekrönte Preisschrift. Aus dem Französischen übersetzt von **F. H. Sprengler,** Cand. theol. gr. 8. 1845. Früherer Preis 1 Thlr. 15 Ngr.	— 12

Bestellungen auf die in diesem Verzeichniß aufgeführten Werke werden in allen Buchhandlungen des In- und Auslandes angenommen.

Leipzig, im Februar 1863.

C. F. Winter'sche Verlagshandlung.

Gedruckt bei E. Polz in Leipzig.

104114

DER PARALLELISMUS

DER

ALTEN UND NEUEN PHILOSOPHIE

von

Dr. Kuno Freiherrn von Reichlin-Meldegg.

Leipzig und **Heidelberg.**

C. F. Winter'sche Verlagshandlung.

1866.

Die Philosophie ist das wissenschaftliche Selbstbewusstsein der Menschheit. Weil aber dieses Selbstbewusstsein in seiner Erscheinung sich immer in der Form der Zeit entwickelt und desshalb eine Geschichte hat, so muss auch die Philosophie eine Geschichte haben, die sich nach den Gesetzen der Entwicklung in immer ausgebildeteren Formen (Systemen) darstellt. Die Wissenschaft von der Entwicklung der Philosophie als dem wissenschaftlichen Selbstbewusstsein der Menschheit ist die Geschichte der Philosophie. Es wird nur eine solche Behandlung der Geschichte der Philosophie die richtige sein, welche diese Entwicklung in den verschiedenen mit Nothwendigkeit aus einander hervorgehenden Systemen darlegt, indem sie ebenso klar das Ewige an dem Wesen des selbstbewussten Geistes der Menschheit, wie das Ewige der aus ihm nothwendig hervorgehenden Erscheinungen in ihrem innern Zusammenhange nachzuweisen sucht. Nur eine solche Behandlung der Geschichte der Philosophie wird dann auch selbst eine Entwicklung, einen Fortschritt in sich schliessen. Ihre Aufgabe wird ferner darin bestehen, die philosophischen Systeme in ihrer Entwicklung aus einander und in ihrem Zusammenhange unter einander auf ein dieser Entwicklung zu Grunde liegendes Gesetz zurückzuführen. Um dies zu erreichen, muss man vor Allem das etwa Gemeinsame aller Systeme, sowohl in Beziehung auf den Gegenstand und die Quellen der philosophischen Erkenntniss, als auf den Umfang der Anwendung und die Resultate prüfen. Dann ist die Verschiedenheit der Systeme darzustellen und wissenschaftlich zu begründen, und nachdem Beides geschehen ist, wird man durch Auffinden der Gründe, warum in den verschiedenen philosophischen Systemen verschiedener Völker und Zeiten doch etwas Gemeinsames ist, die Gesetze und Grenzen

des menschlichen Erkenntnissvermögens finden und so allein zu einem richtigen Begriffe der Philosophie kommen.

Dem bisher Dargestellten nach ist also der Begriff der Philosophie kein fertiger, vollständig in sich abgeschlossener, absoluter, sondern ein zeitlicher, in verschiedenen Systemen in verschiedener Form auftretender.

Die neuesten Methoden der Behandlung der Geschichte der Philosophie, die durch ein tieferes (erst der Neuzeit angehöriges) Verständniss derselben bedingt waren, sind die apriorisch absolute und die kritisch speculative. Hegel hat zuerst die apriorische Methode (in Behandlung der Geschichte der Philosophie) begründet und in umfassender Weise angewandt. Er hat den grossen, aber vergeblichen Versuch einer apriorischen Construction der Welt, d. h. die Darstellung der nothwendigen Selbstentwicklung der reinen absoluten Idee zu ihrem Anderssein durch die Stufen der Natur, des Geistes und ihre Rückkehr aus beiden zu sich selbst unternommen. Er behauptet desshalb, dass die Aufeinanderfolge der Systeme der Philosophie dieselbe sei, wie die Aufeinanderfolge in der logischen Ableitung der Begriffsbestimmung; indem seine Logik ausser einem subjectiven einen vorherrschend objectiven Charakter hat und zugleich die Metaphysik der letzten, allem Denken und Sein zu Grunde liegenden objectiven Formen (Kategorien) enthalten soll. Eine solche Metaphysik ist aber eben, wie Kant's Kriticismus zeigte, eine Unmöglichkeit und Hegel's Construction selbst ist keine objective, kein reines Wiedergeben der absoluten, sich selbst zu Allem objectiv entwickelnden Idee, weil diese überhaupt unerkennbar ist. Denn auch sie hat einen subjectiven Ursprung, der in der Natur- und Geistesphilosophie Hegel's deutlicher hervortritt, während er scheinbar in seiner Logik verschwindet. Doch darüber haben wir bei dem Hegel'schen Systeme selbst später noch zu sprechen, wobei auch noch mehr das Fehlerhafte Hegel's hervortreten wird.

Wenn nun aber auch die apriorische Construction Hegel's als unhaltbar erscheint, so hat er doch am meisten den innern nothwendigen Hervorgang der philosophischen Systeme aus- und ihren innern Zusammenhang unter einander zu erkennen und sie auf die Einheit eines Gesetzes zurückzuführen gesucht. Er hätte nur einem Naturforscher gleich erfahrungs- und beobachtungsgemäss aus den wirklich vorhandenen verschiedenen

Systemen selbst ein einheitliches Gesetz ihrer geschichtlichen Entwicklung aufsuchen sollen. Die zweite Methode der Neuzeit ist die kritisch speculative (philosophische) Methode der Behandlung der Geschichte der Philosophie. Dieselbe sucht durch Kritik der Thatsachen, der Quellen, der Zeugen und des Zusammenhangs der Tradition selbst das Unglaubliche von dem Glaublichen, das schlecht Bezeugte von dem gut Bezeugten, das historisch Unsichere von dem historisch Sicheren zu trennen, um einen festen Boden des historisch (objectiv) Gewissen zu gewinnen und dann die Gesetze seiner Entwicklung aufzufinden. Diese Methode ist eine richtige, aber das oft zu sehr in der Ausführung des Einzelnen sich verlierende kritische Element derselben darf nicht zu sehr das Bestreben der Erforschung der letzten nothwendigen Formen (Gesetze) aller philosophischen Entwicklung beeinträchtigen, wesshalb diese Methode mit dem berechtigten Theile der apriorischen, der Zurückführung auf die Gesetze in der Entwicklung des philosophirenden Geistes, verbunden werden muss. In eben dieser Verbindung beider Methoden und ihrer gegenseitigen Ergänzung, mit Beseitigung aller Einseitigkeiten, besteht die nach unserem Dafürhalten beste Behandlung der Geschichte der Philosophie. Hat auch nach der Vereinigung beider Methoden (der apriorischen und kritisch speculativen) die Geschichte der Philosophie den innern nothwendigen Hervorgang der Systeme aus- und ihren innern Zusammenhang unter einander darzuthun, so kann sie doch nicht immer einen stetigen, durch alle Systeme hindurchgehenden Fortschritt zu immer höheren Errungenschaften des philosophischen Geistes aufzeigen. Der Grund davon liegt darin, dass vermöge der zeitlichen Bedingungen der menschlichen Erkenntniss jeder neu gewonnene Standpunkt in einer Wissenschaft nur immer ein relativ höherer, als der zunächst ihm vorhergehende, und dieses nur desshalb ist, weil derselbe zwar die Fehler des vorhergehenden beseitigt, aber vieles Gute, was jenen eben zu einem seiner Zeit berechtigten machte, übersieht. Darin liegt auch der allgemeinste Grund des wissenschaftlichen Martyrthums, indem die für den neuen Standpunkt noch unreife Masse das relativ Gute eines früheren Standpunktes der Wissenschaft festhält, sich darum den neuen besseren, von ihr noch nicht erkannten Ideen mit Gewalt widersetzt und so oft den begeisterten Verkünder des Fortschrittes vernichtet. Die einzelnen sich

manchmal bei späteren Systemen ergebenden sogenannten Rückschritte sind daraus zu erklären, dass ein früher berechtigtes System oft noch einmal der Wissenschaft als Grundstein eines neuen Gebäudes dient, so dass diese Erscheinung eher als ein Beweis für die Tragweite eines Systems (Grundsatzes) gelten muss, als dass sie ein wirklicher Rückschritt genannt werden könnte. Davon ist aber natürlich das vollständige, unoriginelle Zurückfallen in ältere, schon zu herabgesetzten Momenten gewordene Systeme, wie dies z. B. bei Gassendi der Fall war, zu unterscheiden.

Der Alles zusammenfassende Grund der Unmöglichkeit eines stetigen Fortschrittes der Philosophie und der Wissenschaft überhaupt liegt darin, dass unser Wissen sich in der Zeit entwickelt, dass es an die endlichen Bedingungen der zeitlichen Existenz geknüpft und uns desshalb als Menschen kein absolutes Wissen möglich ist. Dies wissenschaftlich nachgewiesen zu haben, ist eben das grosse Verdienst Kant's; aber gerade desshalb sollte nicht dieser wirkliche Rückschritt stattfinden, dass man wieder in den alten überwundenen Dogmatismus zurückfällt. Im Gegensatze zur Philosophie haben die Naturwissenschaften in der Neuzeit einen stetigeren Fortschritt als jene. Der allgemeine Grund davon ist der, dass man von der richtigen Methode für dieselben, von der Induction aus an der Hand von Experimenten durch Erfindung besserer, die sinnliche Erkenntniss schärfender Instrumente die Natur des Stoffes mehr kennen gelernt hat, was in diesen Wissenschaften vermöge der zusammengesetzten Natur des Stoffes möglich ist. Dies ist aber bei abstracten Wissenschaften, wie die Philosophie, unmöglich, weil diese es mit dem Geiste, einem Einfachen, nicht Zerlegbaren zu thun haben. Daraus erklären sich auch die vielen neu entstandenen Doctrinen der Naturwissenschaft.

Man glaubt meist die innere Geschichte der Philosophie durch eine äussere ergänzen zu müssen, wie dies in vielen Behandlungen der Geschichte der Philosophie geschehen ist, auf die Behauptung gestützt, dass der Fort- und Rückschritt derselben sich nicht allein aus innern Gründen erklären lasse und dass desshalb die äussere Geschichte zu ihrer Erklärung zu Hülfe genommen werden müsse. Es wird dann weiter die äussere Geschichte als ein mit der innern gleich wichtiger Theil der Geschichte der Philosophie ohne kritische Untersuchung der

verschiedenen Natur des Gegenstandes der geschichts-philosophischen Betrachtung angewandt, wodurch oft die oberflächlichsten, nur scheinbaren Erklärungen der wichtigsten innern Fragen der Philosophie und ihrer Geschichte, die sich nie so lösen lassen, entstehen. Die äussere Geschichte gehört zwar auch zur Vollständigkeit einer geschichtlichen Behandlung; aber sie steht tief unter der innern und findet auf den innern Entwicklungsgang und Zusammenhang der Geschichte der Philosophie fast gar keine Anwendung. In aller Entwicklung bleibt das Wesen der Philosophie immer dasselbe und ihre Erscheinungen finden nach den Gesetzen statt, die in der Eigenthümlichkeit dieses Wesens liegen. Wie es eine Philosophie der Geschichte giebt, so muss es auch eine Philosophie der Geschichte der Philosophie geben. Das Wesen ist der Begriff der Philosophie, seine Erscheinungen oder Entfaltungen sind die philosophischen Systeme. Das Wesen der Philosophie ist eben zu jeder Zeit und unter allen Völkern dasselbe. Auch die einzelnen Systeme haben bestimmte Ausgangspunkte, bestimmte Resultate, welche, so verschieden auch die Zeiten, Völker und alle äusseren Verhältnisse sind, doch ihrem innern Kerne nach die gleichen bleiben und sich wie alles Menschliche in einem gewissen Kreislaufe wiederholen. Die nachfolgenden Blätter sollen den innern Parallelismus der alten und neuen Philosophie in den Standpunkten, den Perioden und dem ganzen Entwicklungsgange im Allgemeinen, sowie in der Form der einzelnen Systeme, behandeln und dadurch kleine Beiträge zu einer Philosophie der Geschichte der Philosophie liefern. Ehe wir jedoch diese unsere Aufgabe behandeln, wollen wir zur kritischen Darstellung zweier in neuerer Zeit erschienenen Schriften übergehen. Die eine ist von Helfferich unter dem Titel „die Analogien in der Philosophie, ein Gedenkblatt auf Fichte's Grab", Berlin 1862, und die andere von Professor Conrad Hermann unter dem Titel „der pragmatische Zusammenhang in der Geschichte der Philosophie", Dresden 1863, erschienen. Die erste Schrift fasst aber den Begriff Analogie in einem ganz andern, die zweite in einem dem unsrigen nur annähernden Sinne. Unter den Analogien versteht der Verfasser der ersten Schrift „die unverkennbaren Spuren der unmittelbar vor und neben der Zeitphilosophie vorzugsweise betriebenen Studien". Sie sollen sich sowohl auf den Inhalt als die Methode beziehen und den Fortschritt in der Geschichte des

philosophischen Denkens bestimmen. Allein, wenn auch die Philosophie in Wechselwirkung mit den andern Wissenschaften steht, so ist sie desshalb gewiss nicht mehr von denselben abhängig, als diese von ihr; ja eigentlich entsteht die Wissenschaft erst mit der Philosophie. Diese verhält sich zu den einzelnen Wissenschaften, wie das Allgemeine zu dem Besonderen, wie der einheitliche identische Grund zu seinen differenten Wirkungen und muss darum über die ihr gleichzeitigen Studien anderer Wissenschaften die grösste Herrschaft üben. Für die griechische Philosophie findet der Herr Verfasser die Analogie in dem richtigen Verhältniss zwischen Inhalt und Form. Hier sind also die Analogien nicht das, als was sie S. 3 bezeichnet werden, nämlich „die Spuren der unmittelbar vor und neben der Zeitphilosophie betriebenen Studien", da bei den Griechen kaum von einer anderen Wissenschaft als der Philosophie die Rede sein kann. Denn diese umfasst nicht nur die Theologie und Kosmologie, sondern auch die Ethik und Politik, die Mathematik und Naturwissenschaft im Allgemeinen und Einzelnen. Der uns vorgesteckte Raum gestattet uns nicht, ins Einzelne der griechischen Analogien einzugehen. Nur wollen wir beispielsweise bemerken, dass man in Anaximander's ἄπειρον nicht das „Formprincip zur Bändigung des einheitlichen Stoffes" im Gegensatze zum Stoffe des Thales, noch viel weniger aber in Anaximenes' bewegter Luft die Einheit des Stoff- und Formprincips erblicken kann. Auch ist es unrichtig, wenn S. 7 die Homoiomerien des Empedokles erwähnt werden, weil nicht dieser, sondern Anaxagoras σπέρματα annahm, die er alle zusammen sein liess und welche Aristoteles ὁμοιομερῆ nannte*). Für die neuere Philosophie soll die Mathematik das Princip der Analogie sein und ihre Spuren in der Zeitphilosophie zeigen (S. 12). Gewiss folgt dieses daraus nicht, dass einige grosse Philosophen auch grosse Mathematiker waren, noch weniger daraus, dass die Mathematik auf die Naturlehre des Cartesius oder das System Leibnitzens Einfluss äusserte. Man könnte aus gleichem, ebenso wenig zu rechtfertigendem Grunde in der neuesten Philosophie von Kant bis zur Gegenwart die mathematische Analogie finden wollen, weil Herbart die Anwendung der Mathematik auf die Psychologie versuchte. In einem andern, unserer

*) Aristot. Met. I, 3. I, 7. Phys. I, 4. III, 4. De coel. III, 3. III, 4.

Auffassung verwandteren Sinne werden die Analogien von Conrad Hermann behandelt; denn auch er behauptet, dass der Entwicklungsverlauf der alten griechischen Philosophie und ihre Systeme dem der neuen Philosophie und ihren Systemen ähnlich sei. Doch führt seine Schrift die analogen Standpunkte und Entwicklungsreihen nur im Allgemeinen und mehr nach subjectiver Vermuthung, als auf objectiv historischer Grundlage an und behandelt nur wenige vereinzelte Systeme. Auch sind ihre Analogien meist nicht zutreffend. Wir wollen hier nur darauf hindeuten, dass man die von religiösen Einflüssen durchaus freie ionische Stofflehre nicht aus dem orphischen Chaosbegriff ableiten und die vom Kirchendogma abhängige Scholastik des Mittelalters nicht mit der ionisch-milesischen Naturphilosophie vergleichen kann. Die neue Philosophie, deren Charakter Voraussetzungslosigkeit ist, kann darum nicht, wie der Herr Verfasser will, mit der Scholastik beginnen, sondern sie muss da anfangen, wo mit der Scholastik durch Baco und Cartesius gebrochen wird. Bei dem wesentlich verschiedenen Princip und Charakter der griechischen und mittelalterlichen Philosophie kann darum auch nicht dem Thales Scotus Erigena, dem Anaximander Anselm von Canterbury analog sein, oder dem „Rationalismus“ des Anaximenes Abälard mit der Idee von der Einheit Gottes in der Trinitätslehre entsprechen. Cartesius soll dann Aehnlichkeit mit den Eleaten haben, während die Aehnlichkeit der letzteren mit Spinoza, wovon nichts erwähnt wird, in die Augen springt. Cartesius und die Eleaten finden nach dem Herrn Verfasser in dem formellen Denken das absolute Kriterium der Wahrheit des Seins und das geistig Eine und sinnlich Viele fallen in unbedingter Verschiedenheit auseinander. Allein die Eleaten gehen von der Naturbetrachtung aus und fassen das Sein von diesem Standpunkte auf. Die Vielheit der Dinge wird ihnen eine Täuschung der Sinne, während Cartesius durch das Denken zur Realität Gottes und der Welt gelangt und letztere auf zwei Klassen unendlich vieler absolut entgegengesetzter Substanzen zurückführt. Die Eleaten haben in dem Ausgangspunkte ihrer Philosophie, in dem Streben, die Widersprüche der sinnlichen Erfahrung zu lösen, viel eher Aehnlichkeit mit Herbart. Nur sind die Resultate bei Beiden verschieden, indem Herbart durch die Annahme unendlich vieler Realen, als objectiv existirender Wesen, und die Eleaten durch

das Eine Sein aller Dinge die Widersprüche der Erfahrung auflösen wollen.

Ferner wird der Anschluss des Heraclit an die Eleaten mit dem Anschluss des Spinoza an Cartesius verglichen. Heraclit bildet aber nur den negativen Pol zur Eleatischen Philosophie, indem er als das Wesen der Welt die Veränderung, das Werden bezeichnet. Die Aehnlichkeit Heraclit's mit dem Sein der Eleaten wird darin gefunden, dass das eine von jenem angenommene Feuer das Wesen von Allem sei, dass sich Alles aus und zu ihm entwickle. Aber nicht die eine Substanz ist dem Heraclit das Prius seiner Philosophie, sondern die immerwährende Bewegung, das Gesetz des ewigen Werdens, und dieses findet er in dem Feuer als Stoff wegen seiner beweglichen, zersetzenden und verbindenden Natur am deutlichsten ausgeprägt. Während bei Spinoza die Bestimmtheit die Aufhebung des Seins ist (omnis determinatio est negatio), ist bei Heraclit der Gegensatz, die Bestimmtheit, der Grund, der Vater des Seins (*πόλεμος πατὴρ πάντων*). Während also bei Heraclit Alles sich bewegt, sich zu Bestimmtheiten, Unterschieden entwickelt, ohne die kein Leben ist, geht bei Spinoza jeder Unterschied, jede Bestimmtheit in der einen Substanz unter. Nur in der Unterordnung des Individuums unter die weltbeherrschende Nothwendigkeit, die mit dem Feuer identisch ist, zeigt sich eine entfernte Aehnlichkeit mit der deterministischen Ansicht Spinoza's.

In Heraclit soll das Ideale und Reale ebenso in dem einen Wesen des Feuers verschwunden sein, wie bei Spinoza in der einen Substanz. Das sogenannte Geistige ist aber bei Heraclit selbst nur ein Materielles, das Feuer, und desshalb kann auch bei ihm von keiner Aufhebung der beiden Momente des Idealen und Realen die Rede sein, da das eine Moment, das Ideale, ganz fehlt. Auch sind in der einen Substanz Spinoza's die zwei Attribute, Denken und Ausdehnung, nicht zur wahren Einheit aufgehoben, da ja gerade sie die Inconsequenz, die Unmöglichkeit seines Systemes zeigen; denn die Substanz verhält sich zu den Attributen ganz äusserlich und gleichgültig. Ferner soll Fichte's absolutes Ich der in sich zurückgezogenen, bedürfnisslosen, unthätigen Isolirung der Cyniker entsprechen. Es ist aber gerade das Umgekehrte der Fall. Denn das praktische Ich, welches den Primat vor dem theoretischen hat, ist im Gegensatze zu der Unthätigkeit der Cyniker absolut thätig.

Wenn dann Schelling mit den Cyrenaikern, Herbart mit den Megarikern, Hegel mit Plato verglichen wird, so lässt sich diese Vergleichung gewiss nicht rechtfertigen. Denn die Cyrenaiker hielten sich nur einseitig an die körperliche Lust und Schelling's Richtung ist vorherrschend theoretisch und nicht praktisch. Herbart hat statt wie die Megariker Zweifel zu erregen, die Zweifel der Erfahrung zu lösen versucht. Die Platonische Philosophie endigt mit dem unversöhnbaren Gegensatze der transcendenten Idee und der diesseitigen Erscheinungswelt. In ihr liegt kein Princip der Bewegung, eher ein Princip des Stillstandes. Die Hegel'sche Philosophie dagegen stellt die Selbstentwicklung der Idee in der Totalität alles Wirklichen dar.

Gehen wir nunmehr nach dieser kritischen Auseinandersetzung zu unserer Aufgabe, der Darstellung des innern Parallelismus der alten und neuen Philosophie, über. So wie die Sonne für unser sinnliches Erkenntnissvermögen immer dieselbe bleibt und uns nicht anders erscheint als früheren Geschlechtern, so sind auch die Quellen, Grenzen und Hauptgegenstände jeder metaphysischen Erkenntniss ihrer Natur nach unabhängig von dem Wechsel der Zeiten; denn sie sind immer an dieselbe unveränderliche, sich gleichbleibende Bedingung, nämlich an die Natur des menschlichen Erkenntnissvermögens, seinem Ursprung, seinen Grenzen und seinen möglichen Gegenständen nach, geknüpft.

Aus dieser unveränderlichen Natur des menschlichen Erkenntnissvermögens gehen mit Nothwendigkeit gewisse, sich immer bei allen Völkern, die philosophirten, als solche gleichbleibende Standpunkte der philosophischen Erforschung der Natur und des Geistes hervor. Diese nothwendigen, ewigen, aus der Natur des menschlichen Erkenntnissvermögens sich ergebenden, im Alterthume, wie in der Neuzeit, gleich bleibenden Standpunkte der philosophischen Speculation sind die drei folgenden: 1) Der objective Standpunkt, 2) der subjective Standpunkt, 3) der Identitätsstandpunkt. Der erste Standpunkt, mit welchem die Philosophie der Alten beginnt, ist der objective. Ebenso beginnt auch die neue Philosophie mit dem objectiven Standpunkte, nur dass ihm (ausser andern später zu entwickelnden Unterschieden) ein subjectiver parallel läuft. Der objective Standpunkt wird im Alterthume ebenso einseitig eingehalten, wie in der Neuzeit der objective und der neben ihm herlaufende

subjective. Es ist ebenso in der Neuzeit wie im Alterthume der objective Standpunkt, welcher, nachdem sich hier, wie dort, die Philosophie aus der Religion entwickelt hat, die erste Periode der Philosophie begründet. Innerhalb dieses Standpunktes tritt ferner in der Neuzeit, wie im Alterthume, die grösste Mannigfaltigkeit von Systemen hervor, die hier, wie dort, der objective Pantheismus zum einheitlichen Abschluss zu bringen sucht. Die erste Periode der alten Philosophie erstreckt sich von den Ioniern bis zu den Sophisten. Die erste Periode der neuen Philosophie beginnt mit den italischen Naturphilosophen, hat als wissenschaftlichen Hauptbegründer Baco für den objectiven und Cartesius für den subjectiv parallel laufenden Standpunkt und endigt in objectiver Beziehung mit dem système de la nature und in subjectiver mit dem Spinozistischen Pantheismus und dem Leibnitzischen Individualismus.

Der zweite Standpunkt im allgemeinen Entwicklungsgange der Philosophie ist der subjective. Durch ihn wird im Alterthum wie in der Neuzeit die zweite Periode der Philosophie begründet, welche in jenem die Zeit von den Sophisten bis zu den Neuplatonikern exclusive und in der Neuzeit von Hume bis J. G. Fichte inclusive umfasst. Diese Periode hat in beiden Zeiten einen idealen, nur bei den Alten in den vollendetsten Systemen mehr einen objectiven, in der Neuzeit einen ausschliesslich subjectiven Charakter.

Diese Periode ist ferner hier wie dort die Blütheperiode der Philosophie und ihr gehört das vollendetste System an. Sie hat weniger theoretische Systeme als die erste Periode, aber diese wenigen (theoretischen) sind um so tiefere, umfangreichere und wissenschaftlichere. Dieser Standpunkt wird ferner in beiden Zeitaltern durch einen subjectiven skeptischen Kriticismus begründet. Nur findet der Unterschied statt, dass jener im Alterthum mit einem objectiven Idealismus im Aristotelischen Systeme, dieser in der Neuzeit mit dem subjectiv idealen Kriticismus Kant's seine Vollendung zeigt.

Der dritte Standpunkt und die durch ihn begründete dritte Periode der alten und neuen Philosophie ist dann endlich der Identitätsstandpunkt. Diese dritte Periode wird im Alterthume durch die Neuplatoniker, in der Neuzeit durch Schelling und Hegel vertreten. Dieser Identitätsstandpunkt sucht hier wie dort

alle noch vorhandenen Widersprüche des Subjectiven (Geistigen) und Objectiven (Realen) vergeblich zu lösen und zeigt sich in beiden als unhaltbar. Im Alterthum geht ferner dem Neuplatonismus der römische Eklekticismus voran, welcher die Errungenschaften des griechischen Geistes, der seine culturhistorische Aufgabe erfüllt hat, auf den Staat und die Moral anwendet. Die Zeit des Mittelalters wendet ebenso, wie die Römer auf den Staat, die Resultate des griechischen Denkens, jedoch ohne Originalität und Selbständigkeit dogmatisch auf die Sätze der Kirche an, um sie zu stützen, zu beweisen. Beide stellen daher nur einseitige Verallgemeinerungen der geistigen Resultate des Griechenthums auf einem von ihnen zu ihrer Zeit am kräftigsten erfassten, am meisten Interesse erweckenden Gebiet dar. In diesem angeführten Kreislaufe des Denkens, dem objectiven, subjectiven und dem die Widersprüche beider lösen wollenden Identitätsstandpunkte bewegt sich die alte und neue Philosophie. Sobald ein Volk die beiden ersten Stadien des Kreislaufes des Denkens durchlaufen und sich dadurch ausgelebt hat, ist es am Ende desselben, an dem Ausgleichungsversuch zwischen Objectivem und Subjectivem angelangt und ein neues Volk beginnt denselben Kreislauf philosophischen Denkens. — Daher finden sich diese Standpunkte, weil sie nothwendige, in der Natur des menschlichen Denkens begründete sind, bei den Alten wie bei den Neuen als Anfangs-, Entwicklungs- und Ausgleichungsstadien und desshalb lässt sich auch im Einzelnen eine innere Parallele zwischen der alten und neuen Philosophie darstellen, deren Entwicklung wir nun näher im Einzelnen darzulegen versuchen werden.

Die Geschichte der Philosophie zerfällt, nach dem Kriterium der Selbständigkeit des Denkens beurtheilt, in alte, respective griechische, und in neue Philosophie. Die orientalische und mittelalterliche Philosophie sind auszuschliessen, weil beide keine Selbständigkeit des Denkens haben. Näher ist dieser Mangel an Freiheit des Denkens folgender: Die orientalische Philosophie ist noch ganz in die Natur versenkt, an das Absolute, an das grossartige Ganze, an die imponirende Macht der Natur gefesselt und das Organ der Auffassung der Natur und ihrer letzten Gründe ist mehr die Phantasie, als der Verstand. Die mittelalterliche Philosophie leidet auch an Unfreiheit und Unselbständigkeit ihres Denkens und zwar ist diese Abhängigkeit die dop-

pelte vom kirchlichen Dogma und von der überlieferten griechischen Schulweisheit. Sie hat also in diesen zwei Punkten im Allgemeinen Aehnlichkeit mit der orientalischen Philosophie, nur ist sie an zwei (Dogma und Schulweisheit) ihr nothwendige nützliche und höhere Zuchtmeister gebunden. In Betreff ihres Organes ist die mittelalterliche Philosophie der orientalischen Phantasiephilosophie entgegengesetzt, indem der trockene, subtile, ins Einzelne gehende Schulverstand ihr Organ ist. Die mittelalterliche Philosophie ist ferner auch in einer Substanz untergegangen, versunken. Diese Substanz ist aber im Gegensatze zur orientalischen Philosophie das als unbedingte, geoffenbarte Wahrheit angenommene Kirchendogma, für das, aber nicht gegen das die Philosophie auftreten darf, sie soll die alleinige, geoffenbarte göttliche Wahrheit der christlichen Religion auch noch zu begreifen, zu beweisen suchen.

Die Geschichte der griechischen Philosophie selbst charakterisirt sich dann weiter als eine sich zu immer höheren Formen läuternde Naturphilosophie. Das Grundprincip und die Voraussetzung der Natur ihres Denkens ist die Einheit von Natur und Geist. Sie ist autonome, aber dogmatische Naturphilosophie, weil sie von der unkritischen Voraussetzung der Erkennbarkeit der Natur, von der unmittelbaren, unbefangenen Einheit der Natur und des Geistes ausgeht, ohne vorher das menschliche Erkenntnissvermögen einer kritischen Prüfung unterworfen zu haben. In ihrem weiteren Verlaufe wird dann besonders durch den Platonischen Idealismus der Geist als das Höhere, Berechtigtere, allein Wirkliche erklärt und damit tritt aber schon ein Dualismus ein, mit dem sie das Grundprincip des griechischen Denkens, die Einheit der Natur und des Geistes, verlassen hat. Auch in dem Aristotelischen Systeme wird, obgleich es das vollendetste System der griechischen Philosophie ist, dieser Dualismus nicht überwunden und ebenso wenig durch das letzte griechische System des Neuplatonismus. Das Gemeinschaftliche der neuen und alten Philosophie ist, dass sie beide autonome, aber dogmatische Philosophien sind, weil sie unbedingt von der Voraussetzung der Erkennbarkeit der Substanz und der Möglichkeit einer Construction der Metaphysik, als Wissenschaft derselben, ausgehen, ohne das menschliche Erkenntnissvermögen vorher kritisch geprüft zu haben. Der Unterschied ist aber der, dass, während die griechische Philosophie Dogmatismus bleibt, die

neue Philosophie aus ihrem jahrhundertlangen tiefen Schlaf, den sie einem Barbarossa gleich im Kyffhäuser der alten Metaphysik hielt, durch Kant's Kriticismus zu einem neuen, wachen Leben erweckt wurde. Kant hat durch eine umfassende Kritik des Erkenntnissvermögens in Beziehung auf seine möglichen Gegenstände, seine Factoren und den Umfang seiner Anwendung die Unmöglichkeit einer Erkenntniss des Uebersinnlichen und der Metaphysik als Wissenschaft desselben nachgewiesen und als einzigen Gegenstand unserer Erkenntniss die Erfahrung aufgezeigt. Er hat die zwei Elemente und Factoren aller Erfahrungserkenntniss, nämlich die Mannigfaltigkeit des Stoffes, der von Aussen kommt, und die apriorischen, d. h. vor aller Erfahrung in uns liegenden innern Anschauungsformen des Sinnlichen, Raum und Zeit, und ebenso die apriorischen Erkenntnissformen des Verstandes in seinen 12 Kategorien aufgefunden. So hat er gleichsam zuerst in dem Nebelmeer der bisherigen Philosophie einem Columbus vergleichbar neues Land für eine Philosophie der Zukunft, die keine dogmatische mehr, sondern eine kritische ist, entdeckt. Die Philosophie nach ihm ist jedoch wieder in den alten dogmatischen Schlummer zurückgefallen.

Im Gegensatze zu der griechischen Naturphilosophie charakterisirt sich dann im Allgemeinen die ganze neuere Philosophie als eine innerlich gewordene universellere, umfangreichere Geistesphilosophie. Während die griechische Philosophie von der unmittelbaren Einheit des Geistes und der Natur ausging und mit einem unversöhnten Dualismus endigte, geht die neuere von dem Gegensatze des Geistes und der Natur aus und endigt mit einer scheinbaren Einheit beider.

Ferner hatte die alte Philosophie nicht diese methodische systematische Ausbildung, wie die neuere, und es war in der alten Philosophie nicht die vollständige Trennung der Theorie von der Praxis, wie dies bei der neueren ist. Die alte Philosophie hat aber dafür einen klassischeren, durchsichtigeren Charakter, ohne Beimischung von Individualität. Wir wollen nun im Einzelnen die Standpunkte und die weitere Gliederung der griechischen und der neuen Philosophie in ihren Aehnlichkeiten und Unterschieden angeben. Da nach früher Erwähntem die Selbständigkeit des Denkens das Kriterium der Philosophie ist, so behandeln wir nur die griechische und die neue Philosophie. Der Ausgangspunkt der alten wie der neuen

Philosophie ist die Religion. Beide entwickelten sich, wie jede Philosophie, aus ihr; denn die Religion hat denselben metaphysischen Gegenstand (das Absolute) wie jene, nur erstere in Form der Phantasie, während letztere denselben in Form des Begriffes zeigt, der sich aber als reiner erst in allmäliger, lange dauernder Entwicklung durch die verschiedenen Stufen der Empfindung, Anschauung, des Gefühls, Denkens etc. dazu entfaltet. Obgleich aber die alte und neue Philosophie die Aehnlichkeit desselben Ausgangspunktes in der Religion haben, so ist doch diese Religion selbst bei beiden eine ganz verschiedene, die daher auch bei beiden schon in dieser Beziehung eine verschiedene Entwicklung der Philosophie, eben durch den Anschluss letzterer an die Religion, bedingte. Der Ausgangspunkt der alten Philosophie ist wesentlich der Polytheismus. Die griechische Religion ist Polytheismus. Sie ist eine Vergeistigung der mannigfaltigen Naturkräfte zu idealen Persönlichkeiten. Sie ist, wie Hegel richtig bemerkt, die Religion der schönen, freien Individualität. Ihrem philosophischen Gehalte nach ist sie eine Veräusserung des Geistes in der Natur, der aber in der Mannigfaltigkeit seines Aussereinanderseins immer wieder zur Schönheit des Maasses, der Harmonie, der Einheit zurückkehrt. Die griechische Religion hat mehr einen äusseren Charakter. Ferner ist sie, was durch die ganze Weltanschauung bedingt war, wie diese selbst, mehr eine begrenzte, nationale und locale gewesen. Aber doch war sie ein ursprüngliches, originelles Product des griechischen Schönheitssinnes und der Gegenstand einer freien, schönen, gottesdienstlichen Bethätigung. Die christliche Religion, der Ausgangspunkt der neueren Philosophie, ist im Gegensatze zur griechischen als äusserer Naturreligion eine innerlich gewordene Geistes- und Herzensreligion. Sie bildet den Uebergang von dem Polytheismus zu dem reinen Monotheismus einer kosmopolitischen Natur- und Vernunftreligion, welche die Religion der Zukunft sein wird und die schon an Spinoza ihren erleuchteten Propheten gefunden hat.

Dass das Christenthum selbst nur eine zeitliche Uebergangsstufe für eine spätere, höhere Form der Religion ist, finde ich in dem ganzen bisherigen Verlauf seiner wissenschaftlichen und kritischen Entwicklung begründet, die entschieden mit dem Principe des Protestantismus beginnt. Dieses Princip des Protestantismus richtete sich in seinem kritischen Protest zunächst erst

ganz im Allgemeinen gegen die Aeusserlichkeit, zu der die allein seeligmachende Kirche in ihrer damaligen Existenz gekommen war (Protest gegen die Veräusserlichung der Religion). Die protestantische Kirche hat sich aber auch, wie Alles, weiter fort zu entwickeln. Sie hat die hohe Mission, die Kirche des religiösen Fortschrittes zu sein. Die katholische Kirche ist dagegen die Kirche des Stillstandes. Sie ist die alte, die protestantische die neue Kirche, und sie verhält sich zu dieser neuen Kirche, wie die Philosophie vor Kant zu der Kantischen. Jene ist noch starrer Dogmatismus, diese ist Kriticismus. Beide, die alte Kirche und die alte Philosophie bis zu Kant, sind ferner zum Formalismus, zur Aeusserlichkeit geworden, bis in beiden (Kirche und Philosophie) zwei Männer, Luther und Kant, durch eine umfassende Kritik des Bisherigen und durch Zurückgehen auf die Wirklichkeit, auf die vernünftige Natur des Menschen, eine neue Kirche und eine neue Philosophie geschaffen haben. So dass man Luther in seiner weltgeschichtlichen Bedeutung einen kirchlichen Kant und Kant einen philosophischen Luther nennen kann. Die christliche Religion ist, abgesehen von der beschränkten Weltanschauung der Alten, durch ihren rein menschlichen Charakter nicht mehr eine an ein Land oder einen Welttheil gebundene Religion, sondern eine wahre Weltreligion und mit der Tiefe ihres reinen, sittlichen Inhalts ist sie der griechischen Religion kaum zu vergleichen. Durch die Tiefe seiner sittlichen Idee und durch seine Universalität musste das Christenthum besonders auf kräftige, aber rohe Naturen, wie die Germanen, einen so überwältigenden Eindruck machen, dass sie es für das höchste Bildungsmittel (was es auch Jahrhunderte lang war), für die unbedingte, geoffenbarte, göttliche Wahrheit halten mussten. Nachdem nun diese Germanen mit der griechischen Philosophie, zunächst durch Vermittlung der spanischen Araber, bekannt wurden, konnte auch dieses überlieferte Wissen gegen die Untrüglichkeit des Dogmas nicht aufkommen, sondern musste dazu dienen, dieses zu begreifen, zu beweisen und dies ist eben der Charakter der mittelalterlichen Philosophie, die Unantastbarkeit der Wahrheit des kirchlichen Dogmas und der Gebrauch der griechischen Philosophie als Mittel zu seiner Erweisung. Da aber das Resultat das Nichtbegreifen- und Nichterweisen-Können dieses Dogmas war, so sah man die Unvereinbarkeit der Philosophie (als Dienerin der Kirche) mit dem Dogma ein und fand,

dass die Philosophie eine selbständige, von jeder Auctorität freie Wissenschaft sei, die nur die Vernunft als Kriterium der Wahrheit gelten lasse und eben mit dieser Losreissung von jeder Auctorität, von kirchlichen Dogmen und der griechischen überlieferten Schulweisheit und mit dem Zurückgehen auf die äussere und innere Erfahrung, Wirklichkeit, hört die mittelalterliche Philosophie auf und beginnt die neuere Philosophie. So ist damit der christliche Geist aus seiner Veräusserung in dem kirchlichen Dogma zu seiner universellen natürlichen und rein menschlichen Grundlage, zu seiner Einheit mit sich, zu seiner Selbständigkeit zurückgekehrt. Aus der Verschiedenheit der Ausgangspunkte erklärt sich auch vorzüglich der allgemeine Charakter der neuern Philosophie als autonomer, universeller Geistesphilosophie im Gegensatze zu der alten griechischen Philosophie, die sich als autonome, weniger universelle (nationelle) Naturphilosophie charakterisirt. Der Hauptgrund dieses Charakters der neuern Philosophie und ihres Unterschiedes von der alten war die Innerlichkeit, die Vergeistigung des Menschen als solchen in sich, die Vertiefung der allgemein menschlich sittlichen Idee und die durch beides bedingte Universalität des Christenthums, das den Menschen sowohl von den nationalen Schranken, als von den Fesseln der Natur befreite, so dass auch die Autonomie der neueren Philosophie daraus zu erklären ist. Aber ein noch weiterer eng damit zusammenhängender Grund ist die durch grosse naturwissenschaftliche, geographische und astronomische Entdeckungen in Verbindung mit der selbständigen Behandlung der wiederaufblühenden klassischen Studien unendlich erweiterte Weltanschauung der neueren Zeit. Dazu kommt noch die grösste Mannigfaltigkeit wissenschaftlicher Leistungen, die genauere Methode und vorzüglich der ganze bisherige Culturverlauf, der die Grundlage der Gegenwart bildet, die daher um alles dieses, was der Vorzeit nicht zu Gebote stand, in ihren aus tieferen und schärfer gefassten Principien hervorgegangenen geistigen Gesammterscheinungen reicher und zusammengesetzter als jene sein muss.

Der erste Standpunkt und die dadurch begründete erste Periode der alten Philosophie (von Thales bis zu den Sophisten exclusive) war der dogmatisch objective. Dogmatisch ist dieser Standpunkt, weil er die Erkennbarkeit der sinnlich materiellen Aussenwelt und ihre Existenz voraussetzt, und ob-

jectiv ist er, weil von der Natur, der materiell sinnlichen Welt als dem Prius ausgegangen wird und weil das Subject noch gar nicht von der Natur, dem Objectiven getrennt ist. Aus diesem Grunde wurden von diesem Standpunkte aus auch nur Principien für die objective Natur aufgesucht. Die Philosophen, die diesen objectiven Standpunkt einnehmen und mit denen der erste Anfang der griechischen Weltweisheit beginnt, sind die alten Ionier.

Die Hauptvertreter dieses ersten objectiven Standpunktes, mit denen die erste Periode der griechischen Philosophie beginnt, sind Thales, Anaximandros und Anaximenes. Der Schauplatz ihrer Philosophie sind die griechischen Kolonien in Kleinasien. Sie suchen alle das Wesen und das letzte Princip aller Dinge und finden dasselbe in einem bleibenden, ewig beharrenden Urstoff, den sie στοιχεῖον nennen, welcher als Wesen der Erscheinung das beharrende Substrat ist, an dem die Veränderungen als das Unwesentliche, ihm gegenüber Nichtige vor sich gehen. Näher stellen sie, kurz zusammengefasst, folgende Principien auf. Thales hat als Princip das Wasser („Alles ist aus Wasser"), Anaximandros „einen unendlichen (ἄπειρον), qualitätslosen Urstoff", aus dem er vermöge der jenem innewohnenden Bewegung die Gegensätze des Kalten und Warmen ausscheiden lässt, aus deren verschiedener Zusammensetzung die Mannigfaltigkeit der Welt erklärt wird. Anaximenes endlich nimmt als letztes Princip der Welterklärung eine unendliche, ewig bewegte Luft an, aus der er Alles durch Verdichtung und Verdünnung entstehen lässt. Daraus geht hervor, dass diese alte ionische Philosophie entschieden ein pantheistisches Element in sich hat, das sich dann immer reiner hervorhebt, bis es seine Vollendung in dem eleatischen Pantheismus findet, der nur ein mit sich identisches, einheitliches, ewiges, unbewegtes, in sich selbst vollendetes (nur durch die Vernunft erkennbares) Sein lehrt. Der Schauplatz der eleatischen Philosophie ist Unteritalien. Sie stellt sich in einer stufenweisen Entwicklung in Xenophanes als ihrem Begründer, in Parmenides als ihrem wissenschaftlichen Ausbilder und in Zeno als ihrem dialectischem Verfechter dar. Die mit Einschluss der Eleaten bisher behandelten Denker bilden einen Zweig von Philosophen, der das Princip der Einheit der Natur aufsucht und in immer höherer Entwicklung von dem sinnlichen Stoffe in Thales und den alten Joniern anfangend,

in dem sinnlich nicht mehr wahrnehmbaren einen nur durch die Vernunft erkennbaren Sein der Eleaten, in ihrem Pantheismus, seinen vollendeten Abschluss findet.

Im Gegensatze dazu finden dann die Pythagoreer das Wesen und letzte Princip der Natur in der Form, wodurch sie die Begründer eines zweiten Zweiges der Philosophie der ersten Periode werden. Diese Form ist ihnen zugleich Stoff und diese Form finden sie in der Zahl. Da alle Erscheinungen, himmlische wie irdische, nur durch Zahlen erkennbar und nach Zahlen geordnet sind, so machten sie nach Aristoteles die Zahl zu dem Erkenntniss- und Realprincip der Welt und zwar der Form und dem Stoffe nach. Alles ist ihnen Zahl. Die Welt ist ein nach Zahlenverhältnissen harmonisch geordnetes Ganzes (κόσμος). Sie haben, wie die Eleaten, keine Vorgänger, wenigstens nicht in den wesentlichen, sondern nur in nicht im Zusammenhange mit ihrem Systeme stehenden Theilen ihrer Philosophie. So haben sie in der Lehre von der Seelenwanderung und in manchen äusseren auf den pythagoreischen Bund bezüglichen Einrichtungen vielleicht etwas aus dem Orient entlehnt. Es ist merkwürdig, wie die Pythagoreer, obgleich ihre Philosophie, wie Zeller treffend nachgewiesen hat, weder einen ethischen noch dialectischen Charakter zeigt, einen so bedeutenden, ganz neuen, über die alten Ionier hinausgehenden Fortschritt in der Naturerklärung gemacht haben. Dieser Fortschritt zeigt sich hauptsächlich in dem pythagoreischen Weltsystem, das aus wissenschaftlichen Gründen, ganz gegen die unmittelbare, sinnliche Beobachtung, gegen den Sinnenschein gerichtet, ja ihm entgegengesetzt war, und zum erstenmale im Alterthum eine Bewegung der Erde um einen andern Himmelskörper, um das Centralfeuer annahm. Die Bedeutung dieses Fortschrittes werden wir jedoch noch später bei den Analogien der neuen Philosophie mit der alten näher zu würdigen haben. Ihre Philosophie ist auch, wie die bisherige, in einer Schule aufgetreten, die aber ausser dem wissenschaftlichen noch einen praktisch religiös sittlichen und politischen Zweck hatte (der sogenannte pythagoreische Bund). Die neupythagoreische, mehr theoretische Schule hat die altpythagoreische im Wesentlichen nicht weiter zu einer höheren Vollendung gebracht; obgleich wir die neuen Zuthaten nicht immer gut von den alten unterscheiden können. Im Verhältnisse zu den alten Ioniern nehmen die Pythagoreer eine höhere Stufe ein und

stellen daher auch einen Fortschritt der Philosophie dar. Die Zahl der Pythagoreer ist zwar die unsinnliche Form alles materiellen natürlichen Seins und in so fern steht sie höher als der sinnliche Stoff der Ionier, aber doch ist sie nur allein von den allgemeinsten quantitativen Verhältnissen der Sinnlichkeit abstrahirt und in dieser Beziehung steht sie unter dem nur durch die Vernunft erkennbaren Einssein der Eleaten. Sie bildet also gerade den Uebergang von dem sinnlichen Stoffe zu dem einheitlichen Sein der Letzteren. Die höchste Stufe unter den Philosophen, die in der Form das Wesen aller Dinge fanden, ist dann endlich in der Philosophie des Anaxagoras erreicht, die das höchste Formprincip aufstellt und dadurch den Abschluss dieses zweiten Zweiges der ersten Periode bildet. Anaxagoras nämlich nimmt in Anbetracht der Schönheit, Zweckmässigkeit und Ordnung der Welt als Form- und Bewegungsprincip der Natur einen ewigen, einfachen, unveränderlichen, zweckmässig bildenden Geist (*νοῦς*) an, der die unendlich kleinen, concreten, materiellen Saamen von Allem zu den schönen Formen der sichtbaren Welt verbindet. Doch, statt die Zweckmässigkeit der Welt aus der Natur des *νοῦς* consequent abzuleiten, machte er nur einen mechanischen Gebrauch von demselben und erklärte jene Zweckmässigkeit nicht aus ihm. Mit Anaxagoras wird die Philosophie nach Athen verpflanzt.

Zu allen bisher behandelten Philosophenschulen, die gemeinschaftlich das wesenhafte, bleibende Sein, die beharrende Substanz oder Form von Allem suchten und eben darin ihr Princip der Naturerklärung fanden, bildet Heraclit den entschiedensten Gegensatz, indem er in dem ewigen Anderswerden, in der ewigen Bewegung und Umwandlung des Stoffes das Gesetz, Wesen und Princip der Welt fand. Er fand näher, dass das Feuer wegen seiner beweglichen und feinen Natur, indem es verbindet und zersetzt, diese Kraft des Werdens am besten ausdrücke. Er fand, dass die Welt ein ewig sich bewegendes, nach zwei Wegen, der Verdichtung und Verdünnung, sich umwandelndes Feuer sei, dass es nur ein Werden gebe, dass Alles im Flusse sei, und dass in den Gegensätzen, die sich aber im Ganzen der Welt wieder zur Harmonie des Feuers auflösen, das Leben bestehe. Durch diesen Charakter seiner Philosophie ist Heraclit der grosse Gegenfüssler der Eleaten. Seine Lehre, die durch seine Schüler, die Heracliteer, keine weitere Fortbildung erhalten

und die ohne Vorgänger in origineller Weise das neue Problem der Entwicklung, der Bewegung, in die Philosophie gebracht hat, bildet den dritten Zweig der ersten Periode der alten Philosophie.

Der vierte und letzte Zweig der ersten Periode innerhalb des objectiven Standpunktes stellt sich endlich in den jüngeren Ioniern dar. Sie setzen die bisherigen Philosophen voraus, besonders Heraclit und die Eleaten; daher konnte ihrer erst hier dem innern Gange der Sache nach (den wir allein, nicht den zeitlichen, zum maassgebenden für unsere Darstellung machten) erwähnt werden. Diese jüngeren Ionier sind Empedocles und die Atomisten. Sie haben gemeinschaftlich in ihren Systemen ausser der Heraclitischen und Eleatischen Philosophie, die ihre Hauptvoraussetzung bildet, auch noch Elemente von Anaxagoras und Andern. Sie finden, dass Heraclit und die Eleaten in gewissem Sinne Recht haben, woher der eklektische Charakter ihrer Philosophie seinen Ursprung nimmt, wie ja der Eklekticismus meist dann hervortritt, wenn grosse Resultate in der Philosophie und ebenso in der übrigen Geistesgeschichte schroff als unversöhnbare Gegensätze dem späteren schwächeren (unoriginelleren) Geschlechte erscheinen, so dass man durch Zusammensetzung aus beiden etwas Neues zu gewinnen hofft. Die eine Voraussetzung, die diese Philosophen haben, ist die eleatische Ansicht, dass es kein wirkliches Entstehen (als Uebergang von Nichts zu Etwas) und kein wirkliches Vergehen (als Uebergang von Sein zu Nichts) geben könne, die andere Voraussetzung ist die, dass wirklich eine mannigfaltige Vielheit der Dinge sei (wie auch Heraclit annahm, nur läugnen sie seine dynamische Erklärungsweise der Welt). Sie müssen daher die Mannigfaltigkeit der Welt zu einer ursprünglichen machen, d. h. dieselbe auf ursprünglich verschiedene Stoffe zurückführen, und sie aus deren sich verändernder, mechanischer Bewegung, als Verbindung und Trennung, erklären. Dies thun auch Empedocles und die Atomisten, nur in verschiedener Weise, Empedocles auf eine phantastische Art, dass seine Philosophie kaum für solche gelten kann, mit seinen vier Elementen, die einfache, ewige, ursprünglich vorhandene Stoffe sind. Aus ihnen lässt er durch eine verbindende und trennende Bewegung, d. h. durch Liebe und Hass auf mechanische Art die Welt entstehen. Die Atomisten dagegen verfahren auf eine consequente mechanische Weise,

indem sie das Princip der Bewegung in den Stoff selbst legen und die Welt aus den Atomen und dem leeren Raume und ihrer Bewegung mechanisch erklären. Ihre Philosophie bildet daher auch die Vollendung dieses vierten Zweiges der ersten Periode der alten Philosophie. Diese jüngern Ionier unterscheiden sich auch darin hauptsächlich von den alten Ioniern, dass sie die ἀρχὴ κινήσεως, die Frage nach dem Entstehungsgrunde aller Dinge, zum Hauptgegenstande ihrer philosophischen Forschung machen. Wir haben also in allen diesen Systemen den objectiven Standpunkt der Naturphilosophie beibehalten und innerhalb desselben die verschiedenen Zweige eine fortschreitende Entwicklung nehmen sehen. Dieser objective Standpunkt der griechischen Philosophie war reich an einer grossen Mannigfaltigkeit von Systemen. Das Gemeinsame desselben ist, dass in ihm noch keine Methode und keine Spur von Politik, Ethik (nur etwa in einzelnen mit der ausschliesslich behandelten Physik nicht im Zusammenhange stehenden Sätzen) und nur ein rein theoretisches Interesse vorhanden war. Dieser objective Standpunkt muss bei jeder philosophischen Entwicklung jedes Volkes der erste, der Anfang der Philosophie sein, weil die Geschichte der Philosophie nur Geschichte der Entwicklung des Selbstbewusstseins des Geistes der Menschheit und, um sich bewusst zu werden, zuerst ein Gegenständliches nöthig ist. Weil aber das Gegenständliche zunächst die materielle Aussenwelt und diese, der Natur der Materie gemäss, der verschiedensten Auffassungen fähig ist, so musste sich innerhalb dieses Standpunktes zuerst die grösste Mannigfaltigkeit von Systemen entwickeln, durch die der philosophische Geist erst zum Anfange des Selbstbewusstseins, zur Einheit seiner selbst kommen konnte. Denn nur durch die Unterscheidung der Vielheit kommt man zum Bewusstsein des sie unterscheidenden Einen, seiner selbst.

Damit beginnt dann ein neuer Standpunkt, der der Subjectivität, die zweite Periode der griechischen Philosophie (von den Sophisten bis auf Aristoteles und die nacharistotelischen Systeme inclusive). Weitere innere Gründe, welche die Nothwendigkeit eines dem bisherigen objectiven entgegengesetzten neuen subjectiven Standpunktes und damit einer neuen Periode der Philosophie bedingten, liegen näher in den Gegensätzen und Widersprüchen der verschiedenen Systeme des ersten objectiven Standpunktes der ersten Periode. Allen diesen Systemen war

die Natur als Inbegriff alles objectiv Existirenden das allein Wirkliche, ohne dass sie in ihr noch bis auf Anaxagoras herab zwischen dem objectiv sinnlich wahrnehmbaren materiellen Sein und dem unsinnlichen geistigen Sein, dem Denken, als zwei ganz verschiedenen Substanzen, unterschieden. Sie machten die Natur zum einzigen, unmittelbaren Gegenstande ihrer philosophischen Forschung, indem sie von der dogmatischen Voraussetzung der Erkennbarkeit derselben ausgingen, statt vorher kritisch die Möglichkeit, die Bedingungen und die Grenzen ihrer Erkenntniss zu untersuchen. Daher mussten sie, wie sie von einer dogmatischen, einseitigen, nur auf Vorstellung und Anschauung gegründeten Voraussetzung ausgingen, auch (besonders bei dem Mangel einer wissenschaftlichen Methode und einer Untersuchung der Natur des Wissens) mit sich widersprechenden, einseitigen Resultaten endigen. Diese Widersprüche zeigen sich nun auch in den drei, drei verschiedene Zweige der philosophischen Forschung hauptsächlich repräsentirenden Systemen der ersten Periode, in den Systemen des Heraclit, der Eleaten und der Atomisten. Sie zeigen sich sowohl in dem Princip ihrer jedesmaligen Naturerklärung, als in seiner Anwendung. Ihre Principien und Resultate sind eben so viele Antinomien, die jede objective Erkennbarkeit (jede Erkenntniss eines Objectes) unmöglich zu machen scheinen. Es kann daher jeder Thesis eines dieser Systeme immer wieder eine sie aufhebende Antithese des andern entgegengestellt werden; so der eleatischen These der Einheit des ewigen, unveränderlichen, bewegungslosen Seins die Heraclitische Antithese des ewig in Veränderung, in mannigfaltiger Umwandlung, im Flusse begriffenen Seins. Ebenso widersprach die mechanische Naturerklärung der dynamischen Heraclit's und die unendliche Menge der Atome der Einheit des Seins der Eleaten und nicht minder der einen stofflichen Substanz der alten Ionier, aus der dynamisch Alles entstand. Obwohl diese drei Systeme nur Antinomien waren, so war doch jedes aus einer innerhalb des objectiven Standpunktes principrichtigen, berechtigten Naturerklärung entstanden und consequent entwickelt, so dass sie durch ihre Widersprüche zwar Zweifel an der objectiv wahren Erkennbarkeit der Natur erregen mussten, jedes aber auch von seinem Ausgangspunkte aus wahr zu sein schien. Es blieb daher nur übrig, aus der bisherigen Entwicklung der Systeme des objectiven Standpunktes den Schluss zu ziehen,

dass es keine objective, allgemein gültige Wahrheit gebe, und dass die Norm und das Kriterium der Wahrheit nicht in etwas ausser uns Liegendem, nicht in einem objectiven, allgemein gültigen Princip, sondern in uns selbst zu finden, dass daher für Jeden das wahr sei, was ihm wahr erscheine, was die Sophisten zuerst mit dem Satze „der Mensch ist das Maass aller Dinge" ausdrückten. Diese aus dem geschichtlichen Verlaufe der Systeme der ersten Periode natürlich sich ergebende Folgerung gezogen zu haben, ist das grosse Verdienst der Sophisten, wodurch sie die Begründer eines neuen, dem bisherigen objectiven entgegengesetzten Standpunktes, des Standpunktes der Subjectivität wurden. Dieser letztere bedingt auch aus verschiedenen Gründen eine neue Periode, die mit den Sophisten, als Grundlegern derselben, zu beginnen hat. Das Resultat der sophistischen Philosophie ist nicht (wie Einige annehmen) ein bloss negatives, das Alte auflösendes, sondern ein positives, etwas Neues dafür zum Ersatz gebendes. Denn es kann überhaupt keine rein negativen Resultate geben. Das Alte kann nur durch eine neue positive Ansicht, wenn sie auch in negativer Form auftritt, zu Grunde gehen. So hat z. B. auch aller Skepticismus trotz seiner negativen Form ein positives Resultat. Das neue Positive ist dieses, dass das einzelne empirische Subject das Kriterium der Wahrheit der Erkenntniss in sich selbst findet, dass aus der Zersetzung der objectiv sich widersprechenden Principien, aus dem objectiven Zweifel, eine subjective Gewissheit und zwar die Gewissheit der einzelnen empirischen Subjecte hervorgeht. Da für jedes einzelne Subject das, was ihm als wahr erscheint, gewiss ist, so hebt sich diese Gewissheit wieder auf und ist gleichsam dem Naturzustand des Hobbes, dem Kriege Aller gegen Alle, zu vergleichen, nur dass es hier Vorstellungen sind, die so lange einen vernichtenden Krieg im Naturzustande mit einander führen, bis sie durch Socrates auf den allgemeinen Geist, den allgemeinen Begriff als dessen Form zurückgeführt werden, womit ihr Naturzustand in den geordneten geistigen Staat der Begriffe übergeht. Ferner werden von den Sophisten über die Natur der menschlichen Erkenntniss und über die Zwecke der menschlichen Handlungen bestimmte, positive Sätze aufgestellt. Denn es wird von ihnen, wie Ueberweg richtig S. 50 in seiner Geschichte der Philosophie Th. I. erwähnt, in der sinnlichen Wahrnehmung die Grundlage des Denkens und in der sinnlichen Lust der Zweck

des Handelns gefunden. (Was eine Consequenz des neuen Standpunktes der empirischen Subjectivität war.) Auch war der Gegenstand der sophistischen Philosophie ein durchaus neuer, ja der ersten Periode entgegengesetzter, indem die Sophisten statt der Natur zum einzigen Gegenstande ihrer Philosophie jetzt das einzelne empirische Subject in seiner theoretischen und praktischen Thätigkeit machen. Dadurch wurden die Keime von ganz neuen Wissenschaften gegeben, nämlich die Keime der Erkenntnisstheorie, der formellen Logik und Ethik. In Folge des Angeführten ist der Charakter der sophistischen Philosophie ein durchaus von dem der ersten Periode verschiedener, ja ihr entgegengesetzter; denn im Gegensatze zu der dogmatischen, positiven, objectiven Naturphilosophie der ersten Periode ist die Sophistik ein weniger dogmatischer, das Objective bezweifelnder, subjectiver Individualkriticismus. Während in der ersten Periode fast ausschliesslich der theoretische Zweck vorwiegt, tritt hier umgekehrt mehr der praktische hervor. Während in jener das wissenschaftliche Resultat ein rein plastisches ist, in welchem die Individualität uninteressirt verschwindet, wird von den Sophisten aus egoistisch praktischen Zwecken mehr formell, d. h. mehr in und über die Form des Gedankens, als materiell philosophirt, wesshalb auch gerade die Sophisten die Gründer der Wissenschaft von der Form des Gedankens, von der Grammatik und Redekunst sind. Aber auch äusserlich ist die Sophistik nicht allein eine der Philosophie in der ersten Periode entgegengesetzte, sondern überhaupt eine durchaus so neue Erscheinung, dass sie im Alterthume gar kein Analogon und nur in der Neuzeit eines an den Encyklopädisten hat.

Während die Philosophien der ersten Periode in stabilen, nur mehr an einzelnen Orten, in den kleinasiatischen und italischen Kolonien aufkeimenden Schulen auftreten, die an gewisse Schuldogmen gebunden sind, haben die Sophisten dagegen ein durchaus bewegliches Element. Ihre Philosophie ist nicht mehr an einen bestimmten Ort gebunden, sondern sie durchwandern in praktischem Interesse als die Apostel der neuen umfangreichen Bildung, die seit dem Aufschwunge des nationalen Lebens in Folge der Perserkriege und durch die allseitige reiche geistige Entwicklung der Griechen Bedürfniss wurde, ganz Griechenland und geben Allen, die es wünschen, gegen Bezahlung in dem für sie Nützlichen, der Staats- und Redekunst und der Tugend, Unterricht.

Sie bezeichnen sich zuerst als Lehrer der Weisheit. Sie suchen im Gegensatze zu dem Interesse des positiven Schuldogmatismus der ersten Periode nur die bisherigen positiven Resultate der Philosophie und alles bis jetzt in Staat, Sitte und Gesellschaft für objectiv bindend Gehaltene zu zerstören, aber gerade dadurch machen sie auf ihren weiten, öfteren Reisen ganz Griechenland mit dem bisherigen Stande seiner Philosophie und Bildung bekannt. Besonders treten die Sophisten in Athen, dem geistigen Mittelpunkt der damaligen gebildeten Welt, auf, das jetzt im Unterschiede zu der ersten Periode der bleibende Sitz der Philosophie wird. Innerhalb dieses durch die Sophisten zuerst begründeten Standpunktes der Subjectivität, dieser neuen, zweiten Periode, unterscheiden wir dann weiter zwei Entwicklungsreihen, deren erste mit den Sophisten beginnt und mit Aristoteles aufhört, und deren zweite die ganze nacharistotelische Philosophie bis zu dem Neuplatonismus exclusive umfasst.

In der ersten Entwicklungsreihe wurde das subjective Princip, der subjective Standpunkt zuerst durch die Sophisten begründet, aber noch in der Form des empirisch Zufälligen, des Einzelsubjects. Sie fassen das Subjective unter der Form der Vorstellung auf, die bei jedem Individuum eine andere ist und wechselt, und also auch sich selbst aufheben kann. Da auf diese Weise die Sophisten jede allgemein gültige objective Wahrheit läugneten, so war nicht einmal ihr Hauptsatz: „Der Mensch ist das Maass aller Dinge“ gewiss, weil von Jedem, dem dieser Satz nicht richtig erscheint, ein entgegengesetzter aufgestellt werden kann, so dass wir, wie erst die spätere Skepsis consequenter sagte, nicht einmal das wissen können, dass wir nichts wissen.

Es musste daher ein höheres Kriterium für die Subjectivität in ihrer Erkenntniss und ihrem Handeln gefunden werden, und nur unter dieser Bedingung war ein wirkliches Wissen, welches immer das Allgemeine zum Gegenstande hat, und ein vernünftiges sittliches Handeln des Menschen möglich. Es musste eine höhere Form, ein höheres Princip der Subjectivität gewonnen werden. Socrates findet nun diese höhere Form der Subjectivität in dem Begriffe, als allgemeiner, bleibender Form derselben, der nach ihm aber erst einen praktisch sittlichen und erkenntnisstheoretischen Werth für das Subject hat und noch nicht zu der metaphysischen Bedeutung, wie

bei Plato und Aristoteles, gelangt. Er findet in dem Begriffe die Norm und das Regulativ aller geistigen und materiellen Thätigkeiten und aller einzelnen empirischen Subjecte. Durch diese höhere Entwicklungsform seiner Philosophie unterscheidet er sich von den Sophisten, deren Standpunkt er im Uebrigen auch einnimmt und mit denen er ebenfalls das Subject zum einzigen Gegenstande der philosophischen Forschung macht, wesshalb er auch die Physik nicht behandelt hat. Er findet in dem Begriffe die allein adäquate (wahre) Form alles Wissens und Handelns und zeigt in praktisch populärer Umgangs- und Gelegenheitsphilosophie, in der Methode der Induction das einzige Mittel auf, den Begriff zu finden. Er erklärt die Tugend für ein Wissen des Guten. Daraus folgt, dass sie für ihn in dieser Beziehung eine einzige und eine lehrbare sein muss. Die nur durch verschiedene Richtungen sich unterscheidenden einzelnen Tugenden nimmt er empirisch an und sucht sie auf unsystematische, eudämonistische Weise zu begründen.

Durch alles bisher Angeführte wird er der Begründer der Erkenntnisstheorie und der Ethik, die aber bei ihm noch ganz mit seiner praktischen Thätigkeit zusammenfallen und noch nicht so systematisch, wie bei Plato und Aristoteles, unterschieden und entwickelt werden.

Die socratische Philosophie war kein wirkliches philosophisches System. Ja nicht einmal ein bestimmter Lehrsatz ist von ihr systematisch entwickelt worden. Aus diesem Grunde waren die Schüler und Nachfolger des Socrates nur auf die Erinnerung an die grosse Persönlichkeit ihres Meisters, die nach den verschiedensten Richtungen hin in der vielseitigsten Weise anregend gewirkt hatte, angewiesen. Es mussten sich je nach dieser Erinnerung und je nach den verschiedenen Neigungen, Anlagen und dem Maass ihrer Originalität seine nächsten Schüler nach einseitigen Richtungen hin (die sogenannten einseitigen Socratiker) unmittelbar aus ihm entwickeln. Diese einseitigen socratischen Schulen sind die cynische, cyrenaische, megarische und elisch-eretrische. Die Cyniker und Cyrenaiker bildeten mehr die Richtung des Socrates auf das Praktische, Ethische, die Megariker und die elisch-eretrische Schule mehr die auf das Dialectische einseitig aus. Die Cyniker und Cyrenaiker kommen darin überein, dass ohne Wissen keine Tugend und Glückseligkeit möglich sei. Nur fanden die Cyniker in der Bedürfniss-

losigkeit die höchste Tugend und Glückseligkeit, während die Cyrenaiker sie in der momentanen, möglichst intensiven körperlichen Lust erkannten. Die megarische Philosophie war dann eine Verbindung des eleatischen Einen Seienden mit der Forderung des begrifflichen Wissens und den ethischen Sätzen des Socrates; indem sie das Eine Seiende der Eleaten auch für das Gute und allein Wirkliche und für den höchsten Gegenstand des Wissens erklärte. Das gemeinsame Element aller dieser Schulen ist der Werth, welcher der Wissenschaft in Beziehung auf Tugend und Glückseligkeit beigelegt wird. Aber doch führten sie die Socratik nach einseitigen, extremen Richtungen hin. Unter den nächsten Schülern des Socrates ist Plato der einzige, der nicht allein alle philosophischen Elemente der Socratik verbunden, ergänzt und zur ausgebildeteren Grundlage seiner Philosophie gemacht, sondern durch kritische Verwerthung der ganzen vorsocratischen Philosophie die Socratik selbst und alle bisherigen Systeme auf ein höheres, die Wirklichkeit umfassendes Princip zurückgeführt hat. Plato und Aristoteles, der die Vollendung des theoretischen Standpunktes der Subjectivität ist, im Verhältniss von Lehrer und Schüler stehend, erklären nun gemeinsam, das Allgemeine, den Begriff, für das Wesen und die Substanz aller Dinge und entwickeln ihn zu einem alles Wirkliche nach einer ausgebildeten, genauen wissenschaftlichen Methode umfassenden, objectiven begriffsphilosophischen Idealismus. Sie objectiviren den Begriff als allgemeine Form des Subjectiven, wie als Wesen des Wirklichen, und gewinnen dadurch einen höheren Standpunkt der Subjectivität. Der Hauptunterschied Plato's von Socrates ist dieser: Während von Socrates das begriffliche Wissen nur in epagogisch praktisch sittlichem Interesse für das Subject gefordert wird, wird der Begriff von Plato auch für das schlechthin Wirkliche und für das Wesen und die Substanz der Erscheinungswelt erklärt und ihm eine unsinnliche, von den Dingen, deren Substanz er ist, getrennte, übersinnliche Existenz beigelegt.

Aristoteles erklärt dann den Begriff, das Allgemeine, auch für das Wesen und die Substanz der Dinge, behauptet aber im Gegensatze zu Plato, dass der Begriff gerade, weil er die Substanz, das Allgemeine, die Form der sinnlichen Dinge sei, nicht getrennt von dem, wovon er Substanz und Form ist, existiren könne, dass er desshalb das den Einzeldingen imma-

nente, in ihnen allein zur Existenz kommende Formprincip derselben sei. Er nimmt daher zur Erklärung der vollen Wirklichkeit zwei Principien an: den Begriff als Substanz, Wesen und Formprincip und dann das, woran die Form sich darstellt, zur Existenz kommt, die Materie. Beide Principien fasst er als flüssige, einander gegenseitig bedingende, überall in der Wirklichkeit (mit Ausnahme Gottes) mit einander vereinigte auf, indem er die Materie erst für die Möglichkeit erklärt, die durch den ersten Beweger, der selbst unbewegt, ewig und reine Actualität ist, nach Formerfüllung strebt, sich nach ihr bewegt. In dieser Verbindung von Form und Stoff, die durch den θεὸς vermittelt ist, in der glücklichen Formerfüllung besteht dann nach ihm die vollendetste Wirklichkeit. Der Begriff ist also dem Aristoteles als Wesen und Substanz der Dinge das Höhere, über der Materie Stehende, wie bei Plato, aber er kommt im Unterschiede von letzterem nur in der Materie, in den Einzeldingen, als deren immanentes Formprincip, zur Existenz.

Aristoteles hat so erst vollständig durch seine Versetzung des Begriffes (der Idee) in die Wirklichkeit, durch seinen Realidealismus das allgemein Subjective in seiner Form als Begriff realisirt, objectivirt, und bildet daher den Schluss und die Vollendung der theoretischen Betrachtungsweise des subjectiven Standpunktes.

Von Socrates und Aristoteles unterscheidet sich Plato ferner dadurch, dass er die theoretische Thätigkeit der Philosophie, die wissenschaftliche Bethätigung zwar von der praktischen unterschieden hat, dass er sie aber doch wieder mit einander vereinigt, was aus seinem ἔρως, der Liebe zu der Idee in der Form der sinnlich schönen Erscheinung, hervorgeht; indem er die Liebe zu dieser für den Ausgangspunkt, und die Liebe zur θεωρία, zur reinen Betrachtung der Idee, für das Endziel aller Philosophie erklärt.

Dadurch und durch seine unmittelbare Beziehung der Idee auf die Erscheinung, die so eine schöne, von der Idee getragene, gesättigte wird, erklärt sich das ästhetisch poëtische Element seiner Philosophie und die künstlerische Form seiner Darstellung, der Dialog und die oft auftretende Form des Mythus. Diese Darstellungsweise Plato's unterscheidet sich sehr von der prosaisch nüchternen, gedrungenen und rein verstandesmässigen des Aristoteles.

Aristoteles hat weiter im Gegensatze zu Plato die Methode der Begriffsbildung schärfer entwickelt und in der formellen Logik die Gesetze und Denkformen für alle Zeiten festgestellt und zur ewigen, nur unwesentlich erweiterten Grundlage der Wissenschaft für Jahrtausende gemacht. Mehr aber als durch dies unterscheidet sich Aristoteles von Plato durch seine umfassende, in das Einzelne gehende Empirie, auf die er seine metaphysischen Sätze beispielsweise mit aus jener oft genommenen Belegen stützt und sie zu beweisen sucht, während sich die aristokratisch ideale Natur eines Plato davon abgestossen fühlte.

Seine Physik ist auch eine Folge seiner Metaphysik. Sie unterscheidet sich aber von der platonischen durch ihren, Alles meist aus natürlichen Ursachen erklärenden Charakter, der, frei von mythischen Bestandtheilen, nüchtern und empirisch ist. Sie ist ferner auch wie die platonische nicht frei von Inconsequenzen, zu denen die Annahme des ersten Bewegers gehört. Seine Ethik und Politik sind auch nur, wie bei Plato, eine Consequenz seiner Metaphysik. Da aber diese eine Ausgleichung der Idee mit der sinnlichen Welt ist und so einen nüchterneren, von Extremen entfernteren Charakter als bei Plato hat, so tritt dies auch in seiner Ethik und Politik hervor.

Aristoteles findet in seiner Ethik nicht in der vollständigen Befreiung des Menschen von der Sinnlichkeit die höchste Tugend und Glückseligkeit, sondern in der naturgemässen, harmonischen Ausbildung aller natürlichen Anlagen, da nach ihm die Factoren der Sittlichkeit in dem natürlichen Triebe, der Vernunft und Gewöhnung liegen. Die natürlichen Triebe sind es, die uns zunächst zu den Handlungen bewegen (reizen), aber, um vollständige Tugend zu sein, von der Vernunft beherrscht und durch Gewöhnung bleibende, sittliche Beschaffenheit werden sollen. Mit Plato findet er auch in der θεωρία die höchste Glückseligkeit und Tugend des Menschen, legt aber dabei auf die äusseren Güter des Lebens mehr Werth. Der Staat, wie ihn Aristoteles in seiner Politik darstellt, ist auch nur, wie bei Plato, eine Consequenz seiner Metaphysik. Er stellt die in dem Gemeinwesen zur Wirklichkeit gewordene Idee des Guten und die Möglichkeit, wie sie dies werden kann, dar und stimmt also im Zweck des Staates, Ethisirung der menschlichen Gesellschaft, mit Plato überein, aber auch nur darin; denn in Beziehung

auf die Grundlage, das Wesen, die Mittel, die Verfassung, die Werthbeurtheilung derselben und in Bezug auf seinen ganzen Charakter ist der aristotelische Staat durchaus von dem platonischen verschieden. Während Plato's Staat mehr an Unausführbarkeiten leidet (analog seiner Metaphysik, in welcher die Idee auch im Widerspruche zur Erscheinungswelt steht) und derselbe (Staat), weil ihm nur der absolute, ideellste Maassstab der einzig gültige ist, mit der Wirklichkeit in Widerspruch tritt (obgleich er an dorischen Verfassungen in Manchem Analoges hat), ist der aristotelische Staat ausführbar, reeller und mehr mit Bezugnahme auf die möglichen und jeweiligen gegebenen Verhältnisse berechnet.

In dem Staate des Aristoteles wird daher auf die praktisch relative Werthbeurtheilung des Staates und seiner Verfassungen das Hauptgewicht gelegt. Aristoteles behauptet im Gegensatze zu Plato, man müsse sich bei der Construction des Staates mehr nach den gegebenen Verhältnissen, nach den jedesmaligen Bedürfnissen und nach den vorhandenen verschiedenen Mitteln richten. Nach diesem relativen Gesichtspunkte erklärt er die *πολιτεία* für die beste Verfassung des Staates. (Herrschaft des Mittelstandes.) Das Wesen des Staates findet Aristoteles nicht wie Plato in einer unterschiedslosen Einheit, in der die Familien und Individuen untergehen sollen, sondern umgekehrt in einer vereinigten Vielheit, in der die Vielen Unterschiedene sind, und welche aus der Vereinigung von Individuen zu Familien, von Familien zu Gemeinden, von Gemeinden zu Völkern besteht, so dass das letzte Element des Staates das Individuum (mit seiner Bestimmtheit und Unterschiedenheit) ist. Davon ist es dann nur eine natürliche Consequenz, wenn er Plato's Mittel zur Herbeiführung der unterschiedslosen Einheit des Staates, wie Güter- und Weibergemeinschaft und durchaus öffentliche Erziehung, die alle die Familie aufheben sollen, bekämpft und durch eine scharfe Kritik derselben ihre Unzuträglichkeit und Unmöglichkeit aufzeigt und dieselben in seinem eigenen Staate aufhebt.

In dieser einen theoretischen Entwicklungsreihe der zweiten Periode war die Philosophie wirkliche Wissenschaft geworden, zur Totalität gelangt. Sie hatte theoretisch, was den Umfang der Anwendung, den systematischen Zusammenhang und die wissenschaftliche Methode anbetrifft, ihre Vollendung in Aristoteles

gefunden, so dass die Philosophie dieser theoretischen Entwicklungsreihe das klassische Blüthenalter der griechischen Philosophie ist. Es trat in diesem Zeitraume (von den Sophisten bis Aristoteles) zwar eine geringere Mannigfaltigkeit von theoretischen Systemen hervor, als in der ersten objectiven Periode, aber die Systeme dieses Blüthenalters waren um so vergeistigter, vertiefter. In demselben musste der Geist als das über der Materie stehende höhere Wesen und als die Form derselben anerkannt werden und die Philosophie dieser zweiten Periode musste im Gegensatze zu dem realistischen Charakter der ersten einen idealistischen haben, weil der subjective Standpunkt dieses Blüthenalters nichts anderes, als die der Natur des menschlichen Denkens nach nothwendige Rückkehr des Geistes zu sich selbst aus seiner früheren Objectivität ist. Daraus ergiebt sich auch der Reihenfolge nach dieser Standpunkt als zweiter und die damit zusammenhängende Periodeneintheilung. Auch äusserlich kehrte die Philosophie aus der Mannigfaltigkeit ihrer Schauplätze zu Athen als einheitlichem Mittelpunkte zurück. Nachdem sich so die Philosophie in den mannigfaltigsten Erscheinungsformen von den zwei berechtigten Standpunkten des menschlichen Wissens aus bis zur höchsten Blüthe entwickelt hatte, musste der Natur der Sache nach zunächst die originelle, theoretische Weiterbildung des reichen einseitig theoretischen Materials aufhören. Es war eine praktische Anwendung auf verschiedene einzelne Gebiete des Lebens in eudämonistischem Interesse gefordert, und desshalb unterscheide ich noch eine zweite Entwicklungsreihe innerhalb des subjectiven Standpunktes der zweiten Periode der griechischen Philosophie.

Diese zweite Entwicklungsreihe wird, im Gegensatze zu der ersten, nur von einem rein praktischen Interesse geleitet und doch kann man mit ihr wegen Mangels an philosophischer Originalität, wegen der Reproduction früherer Systeme und wegen Beibehaltung des subjectiven Standpunktes keine neue Periode beginnen. Die Philosophie dieser zweiten Entwicklungsreihe der zweiten Periode ist die nacharistotelische. Sie umfasst die Systeme der Stoiker, Epikureer, der älteren Skepsis und die Skepsis der Akademiker. Den Neuplatonismus enthält dann die dritte und letzte Periode der griechischen Philosophie. Aus der Skepsis musste sich, bei dem Mangel origineller theoretischer philosophischer Kraft, die Philosophie zum praktischen Eklekticismus

entwickeln, der besonders den Römern, die auf diese Art von den Griechen die Philosophie kennen lernten, zusagte. Die Hauptvertreter dieses römischen Eklekticismus sind Cicero und die Sextier. Unserem obigen Plane gemäss ist jedoch die römische und mittelalterliche Philosophie wegen Mangels an Originalität von unserer Darstellung der Analogien im Entwicklungsgange der Philosophie auszuschliessen und aus demselben Grunde auch von den Systemen dieser zweiten Entwicklungsreihe nur kurz zu sprechen. Sie haben alle das Gemeinsame, dass sie sich an die einseitigen socratischen Schulen besonders in ihrer Ethik anschliessen und dass ihnen die Philosophie nur praktischen Werth, als Mittel zur Glückseligkeit, hat. Daher behandeln sie hauptsächlich die Ethik. Sie philosophiren alle wegen des letzten Endziels des Menschen, wegen der Glückseligkeit, die sie alle in der ἀταραξία, in der Zurückziehung des Subjects auf sich, finden. Nur mit dem Unterschiede, dass die Stoiker das Mittel zur Glückseligkeit in der Tugend, die Epikureer in der Lust, und die Skeptiker in der ἐποχή des Urtheils finden. Daraus folgt auch der kosmopolitische Charakter dieser Philosophien im Unterschiede von der ersten Periode. Ferner haben sie alle einen eklektischen Charakter. Die Stoiker schliessen sich in ihrer Ethik an die Cyniker an. Die Ethik ist ihnen die Hauptwissenschaft, aber ihr Tugendbegriff unterscheidet sich von der cynischen Isolirung durch seinen kosmopolitischeren und ausgebildeteren Charakter. Ihre Physik, die gleichsam die Metaphysik ihrer Ethik ist, ist nur eine Reproduction der heraclitischen. Die Epikureer schliessen sich dann an die Cyrenaiker an, aber ihr Lustbegriff ist auch ein höherer als der cyrenaische, weil ihnen nicht die körperliche momentane Lust (wie den Cyrenaikern), sondern die Schmerzlosigkeit und die geistige, sich durch das ganze Leben erstreckende Lust die höchste ist. Die ältere Skepsis geht dann von den Megarikern aus und die Skepsis der Akademie von der Sophistik. In dem eklektischen Charakter aller dieser Systeme zeigt sich hauptsächlich das Nachlassen und Ausleben des originellen philosophischen Denkens der Griechen. Dieser Eklekticismus verbreitete sich besonders im macedonischen und römischen Reiche und kam durch die alexandrinischen Philosophen zur allgemeinen Geltung; doch damit wird die nächste, zuletzt noch zu behandelnde Periode des Neuplatonismus eröffnet.

Der neue Standpunkt oder die dritte Periode der griechischen Philosophie ist der Standpunkt der Identität. Innerhalb desselben treten die Systeme der Neupythagoreer, der platonischen Eklektiker und Neuplatoniker auf. Sie haben alle einen eklektisch praktischen, religiös philosophischen Charakter, der sich in mystisch transcendenter Form darstellt. Dieser Standpunkt ist neu und wird hauptsächlich durch die Neuplatoniker repräsentirt, weil sie allein in einem vollständigen, vorzüglich auf platonischer Philosophie beruhenden Systeme nach der neuen Methode der intellectuellen Anschauung mit Berücksichtigung der Widersprüche der bisherigen Philosophie von einem neuen Principe aus dieselben zu lösen versuchen und die ganze griechische Philosophie, so weit es ihnen möglich ist, zum würdigen Abschlusse bringen.

Dieser neue Standpunkt der dritten Periode ist in seiner Methode, seinem Principe durch die widersprechenden Resultate der zwei vorhergegangenen Standpunkte bedingt. Dies lässt sich auch deutlich in der Philosophie der Neuplatoniker nachweisen. Die bisherigen Standpunkte hatten in dem Blüthenalter der Philosophie (zur Zeit des Plato und Aristoteles) mit dem Widerspruche eines unversöhnbaren Dualismus zwischen Subjectivem (Form, Begriff, Idee) und dem Objectiven (Materie) geendigt.

Es schien daher den Neuplatonikern zunächst nur ein solches Princip, das weder (wie die bisherigen) objective, noch subjective Bestimmungen an sich hatte und selbst weder das eine, noch das andere war und dadurch als Absolutes über beiden stand, die Natur erklären und eine philosophische Weiterentwicklung begründen zu können. Ein solches Princip konnte aber nicht nach der bisherigen Methode und nicht von denselben einseitigen, einander widersprechenden Standpunkten (dem objectiven und subjectiven) aus erkannt werden, und daraus erklärt sich der neue Standpunkt der Identität oder des Absoluten und die dadurch bedingte neue Methode seiner Erfassung, die Methode der intellectuellen Anschauung. Desshalb machten die Neuplatoniker das Absolute, das schlechthin Einfache, Bestimmungslose, über alle Unterschiede Erhabene zum Princip und Grund alles Wirklichen. Dieses Absolute erklären sie für das Höchste, aus ihm geht alles Endliche, das als solches gar nicht, sondern nur in dem Absoluten existirt, hervor und in ihm geht jede Bestimmt-

heit unter. Obgleich nun dieses Absolute natürlich nur von dem Subjecte erfasst, erkannt werden konnte, so musste doch diese subjective Form der Auffassung, diese Verendlichung, diese Bestimmung aus dem Absoluten bei seiner Definition als solchem wieder entfernt werden, weil es sonst nicht das schlechthin Unterschiedslose, über allen Gegensätzen des Subjectiven und Objectiven Erhabene gewesen wäre, und daraus erklärt sich das Verschwinden beider in ihm, seine Transcendenz, also der neue Standpunkt der Identität. Ebenso erklärt sich daraus die durch den Identitätsstandpunkt bedingte neue Methode der Erfassung des Absoluten, die Methode der intellectuellen, unmittelbaren Anschauung, die in solcher begeisterten Ekstase stattfinden muss, dass alles Selbstbewusstsein und jede Erkenntniss aufhört und der Erfassende unmittelbar und unterschiedslos Eins mit dem Absoluten geworden ist. Aber noch andere innere Gründe bedingten einen neuen Standpunkt, eine neue Periode. Diese innern Gründe liegen in dem ganzen religiösen und philosophischen Entwicklungsverlauf des griechischen Denkens selbst oder in der religiösen Entwicklung innerhalb der griechischen Philosophie. Wie das philosophische Denken seinen Ausgangspunkt von der griechischen Religion nahm, die in ihrem ersten Stadium objectiver Polytheismus, objective Naturreligion war, und wie dadurch der Art und Weise und den Principien der philosophischen Erklärung eine bestimmte Richtung vorgezeichnet war, so bedingte auch umgekehrt die philosophische Entwicklung eine in mannigfaltigen Auffassungen sich darstellende Entfaltung und Vertiefung des religiösen Bewusstseins, dessen höchste und letzte Form der Neuplatonismus ist. Diese mannigfaltigen, parallel mit der philosophischen Entwicklung durchlaufenen Formen des religiösen Bewusstseins waren der objective Polytheismus, der objective Monotheismus und der Naturalismus, die alle mit ihrem gemeinsamen dogmatischen Charakter sich innerhalb des objectiven Standpunktes der ersten Periode entwickelt hatten und zu denen der kritische Atheismus der Sophisten der zweiten Periode im entschiedensten Gegensatze steht. In der zweiten Periode des subjectiven Standpunktes tritt dann eine höhere religiöse Form auf, der Theismus, dessen Keim Plato in poëtischer Form in den Mythus eingehüllt niederlegt und den dann Aristoteles wissenschaftlich formulirt und vollendet zu haben schien. Aber dieser rein geistige, sich selbst als das Beste

denkende und dadurch seligste, Alles bewegende und doch selbst unbewegte, rein actuelle, als Einzelwesen aufgefasste Gott des aristotelischen Theismus war gerade die grösste Inconsequenz seines Systemes. Es war mit ihm schon ein fremdes Element in das griechische Denken eingedrungen. Er war der philosophische Gehalt, die Definition des christlichen Gottes und derselbe widersprach dem Grundgesetze und Ausgangspunkte der Natur des griechischen Denkens, der Einheit des Geistes und der Natur. So zeigt sich in diesem aristotelischen Gottesbegriffe hauptsächlich die Geltendmachung eines Neuen und der Untergang des Alten, dem es widersprach. Die Neuplatoniker suchten nun eine allen Dualismus, alle religiösen und philosophischen Gegensätze aufhebende, höhere Religionsform und fanden diese in einem rein geistigen absoluten Monismus, den sie, weil er über alle Gegensätze erhaben war, in absoluter Transcendenz auffassten. Der Neuplatonismus suchte den gesammten geistigen Gehalt der alten Weltanschauung auf eine höhere religiös philosophische feste Grundlage zurückzuführen und den alten geschichtlich erworbenen Platz der Griechen als ersten Culturvolkes der damaligen Welt gegen das neu aufkeimende Christenthum zu behaupten. So war zwar der Neuplatonismus die höchste Form der religiösen Entwicklung des griechischen Denkens, aber er war auch durch seine Transcendenz, durch seine Vernichtung der Natürlichkeit, durch seine Geistigkeit und endlich durch seinen Eklekticismus am meisten der Natur und den Voraussetzungen des griechischen Denkens, dem Princip desselben, der Einheit zwischen Geist und Natur, entfremdet. Daran aber, dass er das Ende des griechischen philosophischen und religiösen Denkens war, ist nicht allein diese eben erwähnte Entfremdung, sondern vor Allem die Unhaltbarkeit seines Standpunktes, des Identitätsstandpunktes selbst, schuld.

Dieser dritte Standpunkt tritt nämlich immer und trat auch in der griechischen Philosophie am Ende der geschichtlichen Entwicklung der Philosophie, nach Ablauf der Blüthenperiode, die immer innerhalb des subjectiven Standpunktes stattfindet, ein und ist, wenn auch, wie bei den Neuplatonikern, manchmal ein glänzender, immer aber ein vergeblicher Versuch der Lösung der Widersprüche der vorhergegangenen objectiven und subjectiven Periode. Unhaltbar ist derselbe, weil die einzig möglichen

Ausgangspunkte der menschlichen Auffassung der objective und subjective sind; denn in der Erfahrung ist nur Objectives und Subjectives gegeben, sie sind die zwei einzigen Factoren der Erkenntniss, und das Absolute kann nie Gegenstand der Wissenschaft sein. Es giebt daher keinen Identitätsstandpunkt. Er ist ein erschlichener; denn er und seine Methode der intellectuellen Anschauung werden doch nur auf subjective Weise gewonnen, indem man bei der Definition des Absoluten seinen subjectiven Ursprung vergisst, alle Bestimmtheit aus ihm auslöscht, um sie dann bei der Entwicklung des bestimmten Endlichen wieder hervortreten zu lassen. Aus allen diesen Gründen ist der Standpunkt der Identität nur ein scheinbarer und vernunftgemäss weder er selbst, noch natürlich von ihm aus eine Lösung der vorhandenen geschichtlich entwickelten philosophischen Widersprüche möglich. Aber auch in dem Systeme des Neuplatonismus selbst lag ein es vernichtender Widerspruch. Der Neuplatonismus, der mehr einen religiösen Charakter und nur darin Bedeutendes geleistet hat (nicht in philosophischer Beziehung), war einerseits die höchste religiöse Form, die am Ende der geschichtlichen Entwicklung des griechischen Denkens auftrat, andererseits war er aber doch ganz dem naturalistischen Charakter der griechischen Religion entfremdet. Diese Entfremdung zeigte sich besonders darin, dass er, obgleich er der hartnäckigste Gegner der neuen Religion und Weltanschauung des Christenthums war, doch in seinem innern philosophischen Gehalte, in dem absoluten, geistigen, die Unterschiede aufhebenden Monismus, in dem Bedürfniss der Versöhnung mit der Welt, die er in der Flucht zu dem transcendenten Einen fand, ganz von den geistigen Principien des Christenthums unbewusst durchdrungen war. Das Christenthum, das er bekämpfte, war ihm unbewusst der innere Kern seiner eigenen philosophischen Hauptidee, seine eigene Voraussetzung. Er vernichtete daher sich selbst, indem er das Christenthum zu vernichten glaubte. So war der Neuplatonismus der tragisch glänzende Untergang der mit olympischer Helle die alte Welt durch Jahrtausende erleuchtenden Sonne des griechischen Geistes und zu gleicher Zeit die prophetische Morgendämmerung der neue Völker und neue Welttheile erleuchtenden Sonne des Christenthums. Die neuere Philosophie hat, obgleich sie sich im Gegensatze zu der Naturphilosophie der Griechen als germanische Geistesphilosophie charakterisirt, im Allgemeinen doch einen der

alten Philosophie analogen Entwicklungsgang innerhalb ähnlicher Standpunkte durchlaufen. Sie hat auch innerhalb derselben in ihrem Wesen nach den alten analogen Systemen, in ähnlichen Hauptformen der philosophischen Auffassung sich entwickelt, nur unterscheidet sie sich dadurch von der alten, dass die Formen ihrer Entwicklung an Gegensätzen reicher und lebensvoller sind. Sie hat Geist und Materie schärfer unterschieden, als das Alterthum. Sie hat im Allgemeinen von ähnlichen Standpunkten, nur aus schärfer und tiefer erfassten Principien, dieselben Hauptprobleme, die brennenden Fragen der Philosophie, nach wissenschaftlicherer Methode in umfangreicher angewandten Systemen zu lösen versucht. Der Hauptgrund, warum ihr dieser Versuch im Allgemeinen (obgleich er nie absolut gelöst werden kann) in einer höheren Entwicklungsform besser gelungen ist, liegt ausser bereits früher Erwähntem hauptsächlich darin, dass, während die Griechen den Boden für die Philosophie urbar machen mussten, ihn die neuere Philosophie schon mit den reichsten und mannigfaltigsten Culturblüthen wuchernd fand und nur die gesunden Früchte auszusondern und zu sammeln brauchte. Im Gegensatze zu der Originalität der alten Philosophie steht sie auf den Schultern einer jahrtausendlangen, gewaltigen culturgeschichtlichen Entwicklung eines klassisch gebildeten Volkes. Aus diesen Gründen entwickelte sich die neuere Philosophie gleich von Anfang an (in ihrem ersten Ausgangspunkte) von zwei einander entgegengesetzten Standpunkten, dem objectiven, durch Baco vertreten, und dem subjectiven, durch Cartesius begründet. Diese bilden so lange zwei zugleich neben einander herlaufende Entwicklungsreihen, bis die zweite Periode mit dem neuen, jetzt alleinigen Standpunkte der Subjectivität, durch Hume's Skepticismus begründet, beginnt und mit J. G. Fichte schliesst. An sie reiht sich dann die dritte und letzte Periode der neuen Philosophie, welche das Schelling'sche und Hegel'sche System umfasst, an. Die neue Philosophie stellt sich also bis jetzt, wie die alte, in drei Perioden, die durch drei Standpunkte bedingt sind, dar. Der zweite und dritte Standpunkt und die zweite und dritte Periode der neuen Philosophie sind in dem Wesentlichen der Systeme der zweiten und dritten der griechischen analog. Innerhalb des zweiten Standpunktes (von Hume bis Fichte inclusive) findet auch in der neuen Philosophie die Blüthenperiode derselben statt, nur dass, wie ja auch von Anfang an zum Un-

terschiede in der ersten Periode der neuen Philosophie (von Baco bis Hume exclusive) neben dem alleinigen Princip der ersten Periode der alten Philosophie das subjective zugleich nebenher läuft und in der zweiten Periode der neuen Philosophie als unbedingt höheres zur ausschliesslicheren Herrschaft gelangt. Im Gegensatze zu den zahlreichen und mannigfaltigeren theoretischen Systemen der ersten Periode hat die zweite der neuern Philosophie wenigere theoretische, aber um so tiefere Systeme. Der Identitätsstandpunkt, der auch die dritte Periode der neuen Philosophie begründet, stellt sich dann hier ebenfalls aus denselben Gründen als vergeblicher, aber unendlich vertiefterer, vergeistigterer, von der subjectiven Richtung der zweiten Periode mehr beeinflusster Versuch der Lösung der Widersprüche der zwei vorhergegangenen Perioden dar.

Der objective und subjective Standpunkt der ersten Periode der neuen Philosophie, welche parallel neben einander herlaufen, werden in dieser ersten Periode nicht so genau eingehalten, wie in der alten. Sie vermischen sich oft mit einander, aber doch kann man immer die Prävalenz des einen oder andern erkennen. Der Grund davon liegt darin, dass die neue Philosophie sich von Anfang an in der ersten Periode schon in zwei parallel neben einander herlaufenden Entwicklungsreihen darstellt, die immer in eine wechselseitige polemische Beziehung zu einander treten müssen. Ferner treten manche Systeme in der neuen Philosophie, in Folge des schon zurückgelegten geschichtlichen Verlaufes der philosophischen Systeme, früher oder später hervor als in der alten. Der objective Standpunkt der ersten Periode der neuen Philosophie beginnt schon in ihrem Vorbereitungszeitraume vor Baco mit Telesius, Patricius, Giordano Bruno u. s. w. Wir haben aber Baco zu dem Repräsentanten desselben gemacht, weil in ihm der Bruch mit der mittelalterlichen Auctorität am deutlichsten ausgeprägt ist und er der Scholastik gegenüber vorurtheilsfreier die Resultate seiner Vorgänger zusammenfasst und sie auf ein höheres gemeinsames Princip zurückführt. Telesius und Patricius stellen den Anfang des objectiven Standpunktes in der neuen Philosophie, ähnlich, wie die ältesten Ionier in der alten dar. Sie finden auch wie diese in bestimmten, materiellen Erscheinungen oder Kräften den Grund von Allem, ohne dass sie aus diesem Principe die Entstehung der Dinge erklären. So nimmt Tele-

sius das Warme und Kalte als die die Materie bildenden, formenden Kräfte an. Er theilt also auch die alte griechische Anschauung, dass das Warme das Princip des Lebens und der Bewegung sei. Sie haben ferner auch einen pantheistischen Kern in sich, der dann hier durch Giordano Bruno (wie bei den Griechen durch die Eleaten) in seinem zum Unterschiede von ihnen eklektischen und undialectischen Pantheismus zur Vollendung kommt. Sie unterscheiden auch, wie die alten Ionier, noch nicht genauer zwischen Geist und Materie. Sie haben sich, obgleich sie, wie diese, die Anfänger der Philosophie, und zwar der neuen sind, doch auch noch nicht von der mittelalterlichen religiösen, scholastischen Anschauung ganz frei gemacht. Der Gottesbegriff ist bei ihnen noch ein unentwickelterer. Die alten Ionier haben aber ausser den eben erwähnten Aehnlichkeiten auch die Aehnlichkeit mit den neueren Geologen und Naturforschern, dass sie die von den letzteren in der Neuzeit zur Naturerklärung aufgestellten Theorien, wie die neptunische und vulcanische, schon im Keime ihrer Philosophie, nur ohne technische und wissenschaftliche Hülfsmittel bei engerem Gesichtskreis und ohne Methode meist nur in Form einzelner Sätze ausgesprochen, enthalten. Sie haben vor Jahrtausenden oft das geistreich schon geahnt, was die ausgebildetere Empirie späterer Jahrhunderte noch zu entwickeln, zu ergänzen und durch eine inductiv experimentelle Beobachtung zu beweisen hatte, so dass man z. B. in Thales den Keim des späteren Neptunismus, in Heraclit (dem jüngeren Ionier) den Keim der Vulcanischen Hypothese finden kann. Noch mehr tritt diese Aehnlichkeit in Anaximander hervor, der lehrt, die Erde sei aus einem ursprünglich flüssigen Zustande hervorgegangen und aus dem Feuchten seien in stufenweiser Entwicklung durch Wärme die lebenden Wesen entstanden. Aber auch ganz einzelne Aehnlichkeiten finden sich mit Hypothesen neuerer Naturforscher und Geologen. Nur sind diese Hypothesen systematischer und ausgebildeter in der neueren Zeit. So z. B. sagt Diogenes von Apollonia*), die Ursache der Erdbeben sei die in der Erde eingeschlossene, zusammengedrückte Luft, die sich durch Ausdehnung einen gewaltsamen Ausweg verschaffe. Empedocles behauptet**) schon, das Licht

*) Vrgl. Zeller, Philosophie der Griechen, Bd. I. Aufl. II. S. 197.

**) Vrgl. ebend. Bd. I. Aufl. II. S. 535.

brauche einige Zeit, bis es zu uns komme, und erklärt es für einen Ausfluss aus der Sonne. Die Sonnenfinsternisse erklärte er aus dem Dazwischentreten des Mondes und von dem Monde nahm er auch schon an, dass er sein Licht von der Sonne bekomme. Empedocles hat paläontologische Ahnungen, doch darauf legen wir weniger Werth, da diese fast bei allen Völkern vorkommen. Anaxagoras hält die Meteore für kosmische, von andern Himmelskörpern losgerissene, erglühte Stücke. Von dem Monde nahm er an, dass er Berge und Thäler habe. Ferner haben die alten und jüngeren Ionier alle eine Ahnung von der heutigen Theorie des ewigen Kreislaufes des Stoffes, indem sie wie z. B. Anaximandros, Anaximenes, Heraclit u. s. w. einen ewigen Wechsel von Weltentstehung, Weltuntergang und Wiederentstehung annehmen. Heraclit hat gleichsam schon die philosophische Metaphysik der jetzt durch experimentelle Beobachtung unterstützten Theorie von der Wichtigkeit der Bewegung, der Veränderung der Welt und der Entwicklung von Allem als Weltgesetz aufgestellt. Auch der Gedanke, dass die Welt ein lebendiges, einheitliches, organisches Ganze sei, ist im Alterthume zu suchen. Wie nun im Gegensatze zu den alten Ioniern die Pythagoreer das Formprincip der Welt (im Gegensatze zu dem bleibenden Stoffe der ersten) philosophisch zu erforschen suchten, so findet sich dazu in der neueren Zeit auch eine Parallele in der Mathematik und Astronomie, die aber im Unterschiede vom Alterthume, wie die neueren Wissenschaften überhaupt, von der Philosophie getrennt und jetzt selbständige und natürlich durch oben schon erwähnte Mittel systematischere, umfangreichere und unendlich tiefer eindringende Wissenschaften geworden sind. Aber die Hauptresultate sind doch in manchen Punkten gleiche. Wie die Pythagoreer in der Zahl das Gesetz der Himmelserscheinungen fanden und die Abstände der Himmelskörper von einander auf genauen mathematischen Verhältnissen beruhend annahmen, so hat auch die heutige Astronomie die Mathematik zur Grundlage und in der Zahl das Hauptgesetz der Bewegung der Himmelskörper gefunden. Nur hat diese die Umlaufszeit, die Abstände der Himmelskörper mit solcher zutreffenden Genauigkeit berechnet, dass die Astronomie jetzt zu den evidentesten Wissenschaften gehört, während umgekehrt bei den Pythagoreern durch die phantastische Vermengung des Mathemathischen mit bloss Sinnlichem oder rein Geistigem und

Ethischem dieselbe für die nüchterne Beobachtungsweise an Evidenz verlieren musste. Der Hauptunterschied der pythagoreischen Zahlenlehre von der neuen Astronomie und Mathematik ist der, dass jene die Zahl auch für das Wesen und den Stoff der Dinge erklärte. Aber auch die neuere Astronomie hat mit Ausnahme der Spectralanalyse mehr nur wissenschaftliche Resultate über die quantitativen Verhältnisse der Himmelskörper und Himmelserscheinungen gewonnen. Die Pythagoreer haben zuerst vollständig die alterthümliche Weltanschauung darin aufgegeben, dass sie schon die Ansicht der Neuzeit über die Bewegung der Erde hatten, indem Einzelne von ihnen in stufenweiser Entwicklung nicht nur eine Umdrehung der Erde, sondern auch eine um ihre Achse und um einen andern Centralkörper, der ihnen das Centralfeuer war, ja selbst um die Sonne annahmen. Auch die pythagoreische Theorie des Centralfeuers findet an der neuen Hypothese einer Centralsonne ein Analogon. Sie haben ebenfalls eine Harmonie der Weltbewegung und Weltgesetze angenommen. Jedenfalls ist der beste Beweis für die grosse Denkkraft der Pythagoreer, dass fast zwei Jahrtausende nöthig waren, um im Wesentlichen der allgemeinsten Probleme wieder dieselben Resultate durch Raisonnement aufzufinden, aber in einer Zeit, wo es leichter war, weil der ganze Gesichtskreis der Weltanschauung ein unendlich erweiterter und der Beobachtungssinn durch neu erfundene Instrumente geschärfter war. Giordano Bruno entwickelt nun den Eleaten ähnlich die einzelnen pantheistischen Elemente seiner Vorgänger zu einem umfassenden Pantheismus. Aber sein Pantheismus hat nicht diesen vollständig abschliessenden, im Alterthume unübertroffenen Charakter wie der eleatische. Derselbe ist ein undialectisch gewonnener, mystisch eklektischer. Er hat zwar mit dem eleatischen Aehnlichkeit, aber keine durchgreifende. Es fehlt ihm der metaphysische, systematische und originelle Charakter, wie ihn z. B. der Pantheismus Spinoza's hat, der denselben Charakter und ins Einzelne gehende Aehnlichkeit mit der eleatischen Philosophie zeigt. Unter diesen eklektischen Elementen der Philosophie G. Bruno's ist doch in Bezug auf das Ganze seiner Weltanschauung die neuplatonische Ansicht die prävalirende, und durch diese ist das Stoische in seiner Lehre vermittelt. Ausserdem kommen aristotelische Elemente bei ihm vor, wie seine Ansicht von der Form. Er sucht in seiner Theologie und Philosophie den Grund von Allem. Gott

soll das vollkommenste Princip, der innere immanente Grund der Welt sein. Diesen Grund identificirt er mit der Weltseele und dem Formprincipe von Allem. Das Weltall ist ein lebendiges, unsterbliches, beseeltes Thier und Alles lebt nur in ihm. Aus dem einheitlichen Grunde soll die unendliche Vielheit der Wesen hervorgehen, und doch soll der Grund das in Allem mit sich identisch bleibende Eine sein. In der Angabe der Merkmale dieses Einsseins (dieses Grundes) tritt eine Aehnlichkeit mit den Eleaten im Einzelnen hervor. Dieses Eine erklärt er, wie die Eleaten, für ewig, unvergänglich, unbeweglich, indem er für letztere Eigenschaften, wie jene, darin den Grund sieht, dass es keinen Ort ausser dem einen Sein gebe, wohin es sich bewegen könnte. Seine Erfülltheit und die daraus sich ergebende Unmöglichkeit des leeren Raumes ist also, bei ihm, wie bei den Eleaten, der Grund der Unbeweglichkeit des einen Seins. Er nennt dasselbe auch unveränderlich, untheilbar und allgegenwärtig. Alles dieses sind aber Eigenschaften, welche die Eleaten in ihrem Einssein auch finden. Franz Baco von Verulam führt nun noch ganz von objectivem Standpunkte ausgehend die Resultate seiner Vorgänger auf ein tieferes Princip zurück und wird durch seine Induction der Begründer einer neuen für die Naturwissenschaft besonders wichtigen Methode. Er zeigt in ihr den Weg an, wie man allein zu einem richtigen uns nützlichen Wissen gelangen könne. Die bisherige Wissenschaft erscheint ihm unfruchtbar. Er verlangt daher eine gründliche Reformation derselben, die er an zwei Bedingungen, eine positive und negative, knüpft.

Die erste Bedingung besteht in dem Zurückgehen auf die Natur, auf die Wirklichkeit und Erfahrung, in der er allein die Grundlage jeder dem Menschen nützlichen Wissenschaft findet.

Die zweite Bedingung besteht ihm in der Losmachung von unseren Vorurtheilen. Dies ist die propädeutische Anforderung, die er an jeden Mann der Wissenschaft macht. Darauf müsse man vor Allem sich nach einem Mittel umsehen, um ein Kriterium des Werthes der Erfahrung, ein Mittel zu ihrer Erlangung zu haben. Dieses Mittel findet er in der Induction, welche er näher wissenschaftlich in ihre von ihm geforderten Elemente, instantia affirmativa und instantia negativa, zerlegt, und in deren beider Verbindung er allein die vollständige, richtige Methode der Induction findet. Die Induction soll von Unten nach Oben,

an der Hand von Experimenten von der Beobachtung des Einzelnen (der Einzelerfahrung) aus bis zu den höchsten Principien aufsteigen und von hier aus dann wieder (von den höchsten Principien herab) das Einzelne zu construiren suchen. Der Zweck des Wissens ist, von der Erfahrung ausgehend, die einheitliche, in Allem wirkende Form, das einheitliche Naturgesetz aufzufinden. Er findet in der Form und Materie die sich gegenseitig voraussetzenden Gründe, Principien alles Wirklichen, das ihm ein Materielles ist. Aber doch legt er ihm auch wieder, was ganz diesen objectiven Standpunkt, analog dem Alterthume, charakterisirt, geistige Kräfte (spiritus) bei. Sein Verdienst war die Aufstellung einer neuen Methode und der Nachweis der Nothwendigkeit der Erfahrung als Ausgangspunkt für jedes wahre Wissen, ohne dass er ein die Erfahrung umfassendes, das Wirkliche erklärendes System aufgestellt hätte. Er hat in Bezug auf diese wissenschaftlich richtige Methode als solche, die Aufstellung seiner zwei Principien alles Wirklichen und die (im Vergleich zu seinen Vorgängern) eingehendere Behandlung, Aehnlichkeit mit Aristoteles als wissenschaftlicher Empirist. Aber hinsichtlich der speculativen Tiefe und systematischen Entwicklung des Aristoteles hat Baco gar keine Aehnlichkeit mit ihm.

Obgleich Baco noch ganz von objectivem Standpunkte ausging, so nahm dieser doch in ihm durch seine Induction eine subjective Richtung, die dann in der sensualistischen Erkenntnisstheorie Locke's noch mehr zum Vorschein kommt und bei einzelnen Encyklopädisten eine Zeit lang herrscht, bis sie in dem rein objectiven Materialismus des Système de la nature endigt. Diese subjective Richtung besteht in einer sensualistischen Erkenntnisstheorie. Aber trotz dieser subjectiven Richtung sind diese Philosophien noch zu dem objectiven Standpunkte der einen Entwicklungsreihe der ersten Periode zu rechnen, weil sie doch immer von der Voraussetzung der sinnlich materiellen Natur (als der höheren, über dem Geist stehenden) ausgehen und immer mit einem objectiven Resultate endigen. Locke's Philosophie, in der die subjective Richtung noch mehr hervortritt, als in der baconischen, ist sensualistische Erkenntnisstheorie mit polemischem Charakter (gegen das Angeborensein der Ideen). Locke zeigt in einer scharfsinnigen und vernichtenden Kritik die Unmöglichkeit des Angeborenseins der Ideen und weist die Erfahrung als einzige Quelle aller unserer Ideen nach. Diese Erfah-

rung ist ihm dann näher die Sensation und Reflexion, äusserer und innerer Sinn. Beide liefern uns die einfachen Ideen, die Elemente aller andern, der zusammengesetzten Ideen. Die einfachen Ideen entstehen durch Eindrücke, welche die Dinge der Aussenwelt und unsere innern Zustände auf unsern Verstand machen, der sie so passiv aufnimmt, wie der Spiegel die auf ihn wirkenden Gegenstände. Unser Verstand ist ursprünglich vor den Eindrücken eine tabula rasa. Aus diesen einfachen Ideen werden die zusammengesetzten Ideen durch eigene Thätigkeit des Verstandes gebildet. Locke führt die letzteren dann auf drei Klassen zurück. Es soll diesen zusammengesetzten Ideen mit Ausnahme des Substanzialitätsbegriffes nichts Objectives entsprechen. Locke zeigt einmal eine Verwandtschaft mit den Stoikern dadurch, dass ihm die Seele ursprünglich auch eine tabula rasa ist und dass sie auch auf mechanisch passive Art (wie bei den Stoikern) durch Eindrücke von Aussen erfüllt wird. Beide haben also ein sensualistisch empirisches Erklärungsprincip unserer Vorstellungen. Beide sind die Antithesen zu den angeborenen Ideen. Der Hauptunterschied ist aber der, dass die Ethik den Stoikern als die Hauptwissenschaft gilt und die Erkenntnisstheorie in der Logik als Nebenwissenschaft nur in Bezug auf die Ethik behandelt wird, während Locke's Philosophie nur als Erkenntnisstheorie ein systematisch zusammenhängendes, ebenso scharfsinniges wie (mit Ausnahme des Substanzialitätsbegriffes) folgerichtiges, für sich bestehendes originelles Ganzes ist. Auch haben die Stoiker im Unterschiede von Locke eine materialistischere Ansicht, die wie die Ethik ihre metaphysische Begründung in ihrer Physik findet. An Locke schliessen sich dann zunächst die englischen Moralisten, ähnlich wie die einseitigen Socratiker an Socrates, in der Art an, dass sie von Locke's sensualistischer Grundlage, wie die einseitigen Socratiker von der socratischen Philosophie aus, einseitige Richtungen in eudämonistischem Interesse weiterbilden.

Aus dem Locke'schen Sensualismus entwickelte sich der französische Empirismus. Als dessen Repräsentanten sind vorerst Condillac und Helvetius zu nennen. Ihre Philosophie hat, obgleich dem objectiven Standpunkte angehörig, einen empiristisch subjectiven, erkenntnisstheoretischen Charakter. Sie haben beide das Gemeinsame, dass sie in der sinnlichen, materiellen Erfahrung die einzige Quelle aller unserer geistigen Thätigkeiten

finden und die letzteren für Modificationen unserer Empfindung erklären, die aber ihren Stoff nur von Aussen durch die sinnliche Erfahrung erhalten. Sie ziehen ferner beide noch nicht die letzten Consequenzen dieses empirischen Standpunktes.

Ausser ihnen ist auch Voltaire zu erwähnen, in dem sich der damalige Zeitgeist am glänzendsten in seinen Tugenden und Lastern abspiegelte und der ein französischer Euripides genannt werden kann, weil er auch gegen alles in Kirche, Staat und Gesellschaft positiv Herkömmliche, die vernünftige Autonomie des Menschen Unterdrückende auftrat und zugleich eine selbständige Form des Gedankens, den klassischen Styl der Prosa in Frankreich zu seiner Zeit begründete, wie Euripides früher in Griechenland die dichterische Form verfeinerte. Voltaire brachte ebenso die aufklärerische Denkungsart seiner Zeitphilosophen, der Encyklopädisten, wie Euripides die der Sophisten, in poëtischer Form zum Ausdruck.

Der Sammelpunkt der französischen Sensualisten und Materialisten ist dann die Encyklopädie, von Diderot und d'Alembert herausgegeben. Sie ist auch jetzt noch das Evangelium aller auf Natürlichkeit und sinnliche Erfahrung gestützten Elemente der neuen Aufklärung. Sie enthält alle Culturelemente des damaligen Frankreichs in sich. Die materialistischen Consequenzen werden aber von dem Hauptherausgeber Diderot erst am Ende seines Lebens gezogen, indem er das All für Gott erklärt und die Unsterblichkeit verwirft. Die Sittlichkeit wird jedoch von ihm anerkannt und in ihrer Nothwendigkeit nachgewiesen. Das einseitige Extrem der materialistischen Richtung tritt erst in La Mettrie hervor, dessen ebenso plump dogmatischer, als frecher Materialismus kein Analogon im Alterthume hat. Das Système de la nature fasst nun alle vorhergegangenen einzelnen aufklärerischen und materialistischen Richtungen zusammen und führt sie in einem consequenten, umfassenden Systeme auf ein höheres Princip zurück, ohne jedoch den Staat und die Sitte umzustossen, die es im Gegentheil auf einem neuen Boden gründen und verbessern will. Es ist die letzte, grosse Consequenz des durch Locke begründeten sensualistisch empirischen Standpunktes, die umfassendste dogmatische Anwendung aller vorhergegangenen empirischen Elemente. Es ist der Abschluss des objectiven Standpunktes der einen Entwicklungsreihe der ersten Periode der neuern Philosophie.

Die beiden bedeutendsten Schöpfungen des französischen Materialismus sind die Encyklopädie und das Système de la nature, die wir daher mit Uebergehung der vorhergegangenen Philosophen in unserer Darstellung zu den Repräsentanten desselben gemacht haben. Das Princip der Encyklopädisten ist im Ganzen und Allgemeinen dasselbe wie bei den Sophisten. Es ist das Princip des eigenen, subjectiven, selbständigen Denkens, das alles positiv Bestehende und Bindende in Staat, Sitte und Gesellschaft kritisch prüft und vernichtet; nur haben die Encyklopädisten eine überkommene dogmatisch materialistische Voraussetzung, während die Sophisten skeptischer zu Werke gehen und nihilistischer endigen. Beide treten zwar gegen alles Positive auf und zerstören es, aber mit verschiedenen Resultaten und verschiedenen Zwecken. Die Sophisten haben ein negativ skeptisches, die Encyklopädisten ein positiv materialistisches Resultat. Die Encyklopädisten haben einen sittlich vernünftigen, die Sophisten umgekehrt einen mehr willkürlichen, Sittlichkeit und Recht in Frage stellenden Zweck. Die Encyklopädisten richten ihre vernichtende Kritik mehr nur gegen alles das Positive, was geistlos und sittlich schlecht in ihrer Zeit ist, und statt auf Vernunft, auf Vermuthung und Gewohnheit beruht. Sie suchen nur alles Morsche niederzureissen, wenn auch manches Gute in der Begeisterung des Niederreissens mit fallen muss. Sie reissen nur nieder, indem sie schon die theoretischen Umrisse eines neuen, besseren, für die ganze menschliche Gesellschaft bestimmten Baues niedergelegt haben. Die einzige solide Grundlage eines besseren Zustandes der menschlichen Gesellschaft ist ihnen die allgemeine Anerkennung der menschlichen Natur in ihrer Gleichberechtigung, Freiheit und Vernünftigkeit. Desshalb sind sie nicht allein die grossen Reformatoren ihres Zeitalters und Vaterlandes, sondern auch die Schöpfer unserer freiheitlichen Entwicklung und die begeisterten Propheten eines späteren freien Weltbürgerthums.

Sie waren die mächtigen, weithin dröhnenden Donnerschläge, welche das bald eingetretene, die Welt umgestaltende Erdbeben der französischen Revolution verkündeten.

Umgekehrt haben die jüngeren Sophisten dem Sittlich-Entarteten, dem Willkürlichen in ihrer Zeit mehr im egoistischen Interesse durch ihre Philosophie die theoretische Rechtfertigung gegeben. Sie sind auch nicht, wie die Encyklopädisten, vor

einer allgemeinen Erhebung der Volkskraft, nicht vor der bald darauf folgenden mächtigen Centralisation zu einer ehernen Kaisermacht, sondern nach der Erschlaffung der Volkskräfte in dem peloponnesischen Kriege, nach der politischen Decentralisation, nach dem politischen Untergange Griechenlands aufgetreten. Doch sind die älteren Sophisten als die Philosophen des perikleischen Zeitalters und die Vorgänger des Socrates von grösserer wissenschaftlicher Bedeutung.

In formeller Hinsicht dagegen haben die Encyklopädisten die Aehnlichkeit mit den Sophisten, dass sie, wie jene Griechenland, so Frankreich und die Welt mit seinen Bildungsresultaten in klassischer Sprachform, im aufklärerischen Interesse bekannt gemacht haben. Wie dann im Alterthume der Atomismus die Vollendung der materialistischen Ansichten durch seine wissenschaftlichere Zusammenfassung alles Werthvollen derselben zu einem einheitlichen, umfassenden und consequenten Systeme ist, so ist auch das Système de la nature die letzte richtige Consequenz und Vollendung des Locke'schen Empirismus und aller aus ihm hervorgegangenen materialistischen Systeme. Das Gemeinsame beider ist, dass sie die Natur aus sich selbst, aus der Natur der Materie und Alles in der Welt nicht aus vernünftiger Zweckmässigkeit, sondern aus der Nothwendigkeit, aus dem Gesetze der Ursache und Wirkung, das Alles beherrscht, erklären. Der Unterschied ist aber dieser. Die Atomisten haben mehr die Metaphysik der Materie (die heute noch im Wesentlichen in Geltung ist) aufgestellt und sind principienmässiger und speculativer, als das Système de la nature, welches mehr von der dogmatischen Voraussetzung, dass es nur lebendige, bewegte und Alles bewegende Materie gebe, ausgeht. Letzteres zieht im Allgemeinen im Unterschiede von den Atomisten mehr für praktische Fragen, wie für die Frage nach der Entstehung des Glaubens an die Existenz der Gottheit, der Unsterblichkeit wegen des praktischen Nutzens für den Menschen, aus seinen dogmatischen Voraussetzungen seine Consequenzen. Im Einzelnen, z. B. in Beziehung auf die Erklärung des Glaubens an die Gottheit, stimmt es mit den Atomisten darin überein, dass es auch in der Furcht und den Leiden der Menschen die Entstehung dieses Glaubens findet. Die Atomistik bildet gleichsam die Metaphysik zu dem Système de la nature, wie sie ja heutzutage im Wesentlichen die unübertroffene Metaphysik des Materialismus ist.

Neben dieser einen bisher dargestellten objectiven Entwicklungsreihe in der ersten Periode der neuen Philosophie stellt sich im polemischen Gegensatze zu ihr eine zweite parallel laufende subjective Entwicklungsreihe dar. Dieselbe hat einen subjectiven Standpunkt, der durch Cartesius begründet wird. Wie Socrates das Princip des allgemeinen subjectiven Standpunktes im Gegensatze zu dem empirischen der Sophisten in der alten Philosophie durch seine vernichtende Kritik der Vorstellungen, durch seine Forderung des begrifflichen Wissens vollständig begründet, indem er in dem Begriffe als Product des Geistes die richtige Form des Wissens und das Kriterium der Gewissheit fand, so geht auch Cartesius ähnlich von dem Standpunkte der Subjectivität mit dem Satze „cogito, ergo sum" in der neuen Philosophie aus. Aber er begründet nicht bloss die Gewissheit eines einzelnen Productes des allgemeinen Geistes, sondern die Gewissheit des Geistes selbst als solchen, und findet dadurch die Natur und das Wesen desselben und damit auch der Materie. Er liefert gleichsam den nachträglichen Beweis der Richtigkeit, die Rechtfertigung des subjectiven Standpunktes dadurch, dass er nicht allein, wie Socrates, alle unsere Vorstellungen, sondern auch die sinnlichen Anschauungen, ja die für evidentest gehaltenen Wahrheiten der Mathematik bezweifelt. Aber eben dadurch, dass er an Allem zweifelt, findet er das Princip aller Gewissheit, den Ausgangspunkt jeder wahren Wissenschaft in dem Satze: Cogito, ergo sum, ähnlich dem Socrates, der aus der Dialectik, welcher er die Vorstellung unterwarf, die Gewissheit des Begriffs fand.

Indem Cartesius nämlich an Allem zweifeln kann und wirklich auch zweifelt, ist er ein Denkender, also beweist er durch sein Denken sein Sein. Er findet dann, dass er Alles von sich wegdenken kann, nur den Geist selbst nicht, dass er daher eine geistige Substanz und das Körperliche eine dem Geiste entgegengesetzte Substanz ist. Er ist nun im Gegensatz zu Socrates, der nur die Ethik behandelt, der Begründer der neuen Geistesphilosophie, Theologie und Physik. In letzterer behandelt er die dem Geist entgegengesetzte Substanz, und sie muss daher mit entgegengesetzten Resultaten endigen. Die Weiterentwicklung seiner Philosophie besteht dann in der Lösung der Frage, wie Leib und Geist als zwei entgegengesetzte Substanzen auf einander einwirken können. Cartesius nimmt an,

dass der Geist und Körper als entgegengesetzte, aber von Gott geschaffene Substanzen nicht auf einander einwirken, und dass die thatsächliche Vereinigung beider nur gewaltsam durch Gott, der allein keines Andern zu seiner Existenz bedarf, in der Zirbeldrüse stattfindet. Seine nächsten Nachfolger, wie Geulinx, treiben diese Seite der Cartesianischen Philosophie zu einem einseitig consequenten Extrem fort, ähnlich wie die einseitigen Socratiker die Socratische Philosophie, indem Gott durch seine continuirliche assistentia immer bei Gelegenheit eines körperlichen Vorganges diesem einen geistigen und umgekehrt entsprechen lässt, ohne dass eine unmittelbare wechselseitige Einwirkung des Leibes und der Seele stattfindet. Malebranche, der Vorläufer Spinoza's, macht nun Gott zu der alleinigen, jede Thätigkeit des Geistes und des Körpers bedingenden Kraft, zu dem allgemeinen Wesen, zu dem Orte der Geister, in dem wir alle Dinge sehen. Er lässt aber trotz des Vorranges, den er dem Geiste einräumt, den Gegensatz des Geistes und des Körpers noch bestehen. So nimmt also der subjective Ausgangspunkt des Cartesius schon in seinem Systeme mit den zwei geschaffenen objectiven, entgegengesetzten Substanzen, die durch Gott, als ungeschaffene Substanz, vermittelt sind und noch mehr durch den immer schroffer ausgebildeten Dualismus der Occasionalisten eine immer mehr objective Richtung an. Diese eine objective Richtung, welche die nächsten Anhänger des Cartesius nur einseitig weiterbildeten, tritt aber erst in ihrer ganzen Consequenz in Spinoza's objectivem metaphysischem Pantheismus, in seinem die Wirklichkeit umfassenden Systeme hervor. Das andere ursprüngliche Element der Cartesianischen Philosophie, das subjectiv Individuelle, wird dann in Leibnitz zu einem Systeme des objectiven Individualismus. Cartesius hatte das Ich, die individuelle, denkende, einfache Substanz zum positiven Ausgangspunkte seiner Philosophie gemacht. Auf Leibnitz ging diese Anschauung von der menschlichen Seele über; nur dass er den subjectiven Standpunkt des Cartesius erweiterte und individuelle einfache Substanzen mit den Gradationen der Vorstellung vom Schlafe durch den Traum zum Wachen als das Wesen alles Wirklichen annahm. So wurde der subjective ideale Individualismus des Cartesius in Leibnitz zum objectiven idealen Individualismus. Spinoza entwickelte den Gottesbegriff, das vermittelnde Element der Cartesianischen Philosophie, während

Leibnitz das erste Element derselben, den individuell subjectiven Ausgangspunkt, zu einem objectiven Systeme weiter fortführte. So gleichen Spinoza und Leibnitz in Bezug auf ihre Entwicklung aus Cartesius den zwei Polen einer elektrischen Kette. Cartesius hatte drei Substanzen angenommen, zwei geschaffene einander entgegengesetzte und zwar selbständige, aber nur der Beihülfe Gottes bedürftige Substanzen (Geist und Körper) und eine ewige Substanz, Gott, die allein keines Andern zu ihrer Existenz (nach der Cartesianischen Definition) bedurfte. Spinoza's Philosophie bestand nun darin, dass er von dieser Definition des Begriffes der Substanz (Gottes) ausging und die ausschliessliche Existenz Einer Substanz, als der allein wirklichen, nachwies. Er zog die Folgerung aus dem Substanzbegriff, dass, wenn nur das Substanz ist, was in sich und durch sich existirt, es dann nur Eine Substanz geben könne, weil, was durch sich existirt, von keinem Andern beschränkt sein könne und desshalb Eines und zwar eine unendliche, ungeschaffene Substanz, Gott, sein müsse und dass demnach Geist und Körper, als endliche, geschaffene Substanzen, keine Substanzen seien. Die einzelnen Dinge sind nur modi, Daseins- oder Existenzarten der einen Substanz. Von der einen Substanz haben wir dann nur Kenntniss durch die Attribute, die äussere Auffassungsweisen unseres Verstandes der einen Substanz gegenüber sind*). Da wir nur aus Denken und Ausdehnung bestehen, so können wir auch die eine Substanz nur unter diesen zwei Attributen auffassen. Fassen wir den Inbegriff aller Modi der einen Substanz unter dem Attribute der Ausdehnung auf, so haben wir die Körperwelt, fassen wir ihn unter dem Attribute des Denkens, so haben wir die geistige Welt. Seine Ethik ist dann eine Consequenz seiner Metaphysik, die sich besonders in seiner An-

*) Attribut ist nach Spinoza das, was der Verstand an der Substanz wahrnimmt, als ihr Wesen ausmachend. Eth. I. Defin. 4.

Attribut ist ihm ganz dasselbe, was die Substanz, nur im Verhältniss zu einem Verstande, welcher der Substanz eine bestimmte Natur beilegt. Ep. 27.

Bestimmtheit gehört aber nicht zum Wesen der Substanz, sondern ist im Gegentheil ihr Nichtsein. Ep. 50.

Der Verstand, ob endlich oder unendlich, kann nicht auf die Substanz bezogen werden. Eth. I. prop. 31.

Ausdehnung und Denken sind Attribute, die der nicht zur Substanz gehörige Verstand derselben beilegt, die selbst an sich frei von jeder Bestimmtheit ein und dasselbe unendliche Sein ist. Eth. I. prop. 7. Schol. Eth. II. Def. I. prop. 7. Schol.

nahme des determinirten menschlichen Willens und dem Werthe, den er auf die vernünftige Einsicht legt, ausspricht. Spinoza hat nun im Allgemeinen in dem Wesen und Charakter seiner Philosophie und im Einzelnen in seinem Systeme Aehnlichkeit mit dem eleatischen Systeme. Die Spinozistische Philosophie ist, wie die eleatische, objectiver, naturphilosophischer Pantheismus. Nur hat der Spinozistische Pantheismus mehr einen metaphysischen Charakter, als der eleatische. Das Wesen der Philosophie beider besteht in der Auffassung und Erklärung der wahren Substanz und des wahren Seins. Diese Substanz (dieses Sein) finden sie gemeinsam nicht in dem Endlichen, Vielen, Getheilten, Veränderlichen, weil dieses Alles nur ein theilweises Sein und nicht das (gesuchte) Sein schlechthin ist, sondern in dem unendlichen, einen, unveränderlichen Sein (Substanz), was bei beiden das allein Wesenhafte, Wirkliche ist. Die Substanz, das Sein von Allem, ist ihnen eine unendliche, und das Endliche existirt bei den Eleaten nur hypothetisch für die täuschende Welt der Sinne, bei Spinoza nur in, an und durch die eine Substanz, zu der es sich wie die Meereswellen zu dem Meere verhält. Nicht nur im Allgemeinen, sondern auch bei einzelnen Eleaten zeigen sich Aehnlichkeiten mit Spinoza. Die Aehnlichkeit ist diese, dass Xenophanes der Erste war, der in seinem Monotheismus Opposition gegen den Polytheismus der alten Religion machte, wie Spinoza in seinem Monotheismus und Pantheismus gegen die verendlichte, vermenschlichte Auffassung des Juden- und Christenthums dasselbe that. Auch darin haben sie Aehnlichkeit mit einander, dass sie beide den Grund der verendlichten Auffassung der Gottheit durch den Menschen darin finden, dass der Mensch, wie jedes Geschöpf, seine eigene Natur zum höchsten Kriterium der Beurtheilung Anderer machen kann und muss. So z. B. sagt Xenophanes: „Die Löwen, wenn sie Hände hätten, würden ihren Gott löwenartig malen", und Spinoza findet, dass der Mensch, weil er nur Denken und Ausdehnung kennt, desshalb auch nur unter dem einen oder andern Attribute die eine Substanz, Gott, auffassen kann. In beiden Fällen findet vermöge der Natur des menschlichen Denkens keine adäquate Auffassung Gottes statt und die Gottheit steht höher, als diese menschliche Auffassung*). Die Aehnlichkeiten Spi-

*) Spinoza verweist jede Bestimmtheit als Negation des Seins aus dem Be-

noza's mit dem Systeme des Parmenides ausser denen, die wir schon bei dem Wesen der Spinozistischen Philosophie desshalb erwähnen mussten, weil in Parmenides das System der eleatischen Philosophie niedergelegt ist, sind folgende. Spinoza macht, wie Parmenides, den Unterschied zwischen der vernünftigen Erkenntniss, die allein zur Erkenntniss des einen Seins führt und desshalb die allein richtige ist, und zwischen der unzuverlässigen sinnlichen, weil diese nur zu der Erkenntniss der Welt des Sinnentruges leitet. Die adäquate oder richtige Vorstellung wird bei beiden nur durch die Vernunft gefunden. Spinoza erkennt in dem durch vernünftige Erkenntniss erzeugten Ergreifen der einen Substanz (des einen Seins) auch, wie Parmenides, das höchste Glück. Nur führt jener die Gründe, warum die rein geistige Betrachtung und der Untergang in der einen Substanz das höchste Glück gewährt, näher und systematischer aus. Parmenides dagegen ist seinem Principe der Einheit treuer und zieht schärfere Consequenzen daraus, als Spinoza. Aber doch sind beide darin inconsequent, dass sie noch etwas ausser der einen Substanz annehmen. Parmenides ist darin consequenter, als Spinoza, dass der Gegensatz von Denken und Ausdehnung bei ihm ganz wegfällt, während durch die äusserlich aufgefassten und äusserlich stehen bleibenden Attribute Spinoza's diese Inconsequenz nicht aufgehoben wurde.

Die Dialectik Zeno's hat Aehnlichkeit mit dem scharfen mathematischen Verstande Spinoza's; was aber bei Zeno noch mehr eine äusserliche, auf Anschauung beruhende Dialectik ist, wird in Spinoza zu einem metaphysischen grundlegenden Satze, dem Satze: „Omnis determinatio est negatio", woraus er nur innerlicher dasselbe, wie Zeno, nämlich die Einheit, Unveränderlichkeit der einen Substanz, des einen Seins beweist.

Melissus war mehr eine ins Leben praktisch eingreifende, thätige Natur, während Spinoza eine stille, im Praktischen passive, sittlich reine Denkernatur war. Aber innerlich haben sie

---

griffe der Substanz oder Gottes. Ep. 41. 50. Ep. 21 sagt er in Beziehung auf die menschliche Natur Gottes: „Uebrigens habe ich, wenn einige Kirchen die Lehre aufstellen, Gott habe die menschliche Natur angenommen, ausdrücklich erinnert, ich wisse nicht, was sie damit sagen; ja um die Wahrheit zu gestehen, scheinen sie mir nicht weniger unsinnig zu sprechen, als wenn einer sagte, der Cirkel habe die Natur des Quadrats angenommen."

eine merkwürdige Aehnlichkeit. Der Beweis des Melissus für die Einheit des Seins aus dem Begriffe der Unendlichkeit entspricht der Art und Weise, wie Spinoza aus dem Begriffe der Substanz als durch sich existirender (unendlicher) die Einheit und Allheit derselben entwickelt.

Der andere Zweig, der sich im Gegensatze zu dem objectiven Pantheismus Spinoza's aus der Cartesianischen Philosophie entwickelte, ist der objective Individualismus Leibnitzens. Leibnitz ist ein ähnlicher Fortbildner des Cartesius, wie Plato der des Socrates war. Wie aber die Platonische Philosophie ausser der Socratischen Grundlage unbeschadet derselben noch aus vielen andern Elementen besteht, die sie alle auf ein höheres, umfassenderes metaphysisches System zurückführte, so ist dies auch bei der Leibnitzischen Philosophie der Fall.

Betrachten wir zunächst die Elemente der Leibnitzischen Philosophie, ob sich eine Aehnlichkeit mit der Platonischen ergibt.

Wie ein Hauptelement der Platonischen Philosophie die eleatische ist, so ist ein Hauptelement der Leibnitzischen die Spinozistische, die der eleatischen Philosophie entspricht, und wie die Platonische hauptsächlich ein Correctiv der eleatischen ist, so ist die Leibnitzische dasselbe in Beziehung auf die Spinozistische.

Näher zeigt sich dies darin. Plato stimmt zwar darin mit den Eleaten überein, dass das unsinnliche (sinnlich nicht wahrnehmbare) Sein allein ein Wirkliches und dass das wahre Sein Eins sei. Im Gegensatze zu ihnen behauptet er aber auch, dass dieses Einssein nicht ohne Bestimmtheit sein dürfe, weil es sonst ohne Leben wäre und einem ununterscheidbaren Nichts gleich käme, und desshalb muss er, weil jede Bestimmtheit ins Unendliche andere Bestimmtheiten voraussetzt, eine unendliche Vielheit von bestimmten, unsinnlichen Einheiten, seine Ideen, annehmen. Ebenso, wie Plato, geht nun auch Leibnitz von dem Substanzbegriffe Spinoza's, der dem Sein der Eleaten entspricht, aus und seine Philosophie ist auch nur das Correctiv desselben, welches darin besteht, dass er auch die Nothwendigkeit einer unendlichen Vielheit von einheitlichen, thätigen, bestimmten Substanzen, seinen Monaden, nachweist. Aus dieser Aneignung und zugleich Umbildung der Spinozistischen Philosophie durch Leibnitz erklärt sich auch der öftere Streit, ob Leibnitz mehr Gegner

oder Fortbildner Spinoza's sei, der dahin zu lösen ist, dass er beides zugleich war. Wie ferner Plato die Socratische Philosophie, so hat Leibnitz die Cartesianische zur Grundlage und wie die Philosophie des Ersteren in einer Objectivirung des subjectiven Begriffes zu einem metaphysischen System, das alles Wirkliche umfasst, besteht, so wird von Letzterem das Selbstbewusste, das Subjective, Individuelle als das schlechthin Wirkliche, als Monade objectivirt. Der Unterschied ist nur der, dass bei Leibnitz das schlechthin Individuelle, das Geistige, bei Plato das Allgemeine das Wesentliche, schlechthin Existirende ist. Eine weitere Aehnlichkeit der Monaden mit den Ideen besteht darin, dass sie lebendige, einfache Wesen sind; aber der Unterschied ist der, dass, während Plato in dem ewig Unveränderlichen, in dem sich ewig Gleichbleibenden, Unbeweglichen die Wirklichkeit, das Leben sieht, es umgekehrt Leibnitz in einer ewigen Fortentwicklung vorstellender, seelischer Wesen aus sich heraus, in seinen Monaden findet. Wie bei Plato die Materie der Grund des unreinen, nicht vollständigen Hervortretens der Idee ist, ähnlich ist bei Leibnitz die Passivität der Monade, die der Grund der Materie ist, die der Vorstellungskraft der Monade entgegenstehende Schranke, mit deren Aufhebung sich in Gott die reine Thätigkeit der Urmonade darstellt. Die Passivität ist die Schranke der Monade, welche diese zwar immer zu überwinden strebt; weil die Schranke aber immer da und die Monade auch immer ihrer Natur nach thätig ist, so muss sie immer wieder von Neuem aufgehoben werden. Die Materie ist nach Leibnitz durch das Verhältniss zu andern Monaden, das man verworren durch die Sinne anschaut, entstanden; also ist sie doch immer noch etwas Geistiges, aber ein Fremdes, Unvollkommneres, als die Seele, während sie bei Plato das Nichtwirkliche, ein unstoffliches Aussereinander ist. Bei Plato ist der Dualismus zwischen Geist (Idee) und Materie, bei Leibnitz nicht, sondern es findet nur ein gradueller Unterschied statt. Bei Leibnitz gehört die Materie selbst zum Geistigen, da es überhaupt nach ihm nichts als Geistiges, nichts als Monaden giebt; ja sie macht selbst ein die vollständige Monade constituirendes, wesentliches Merkmal derselben aus. Den Gottesbegriff braucht Leibnitz auch zur Erklärung des geordneten Ganges der Welt und zur Erklärung des Verhältnisses (der Einwirkung) zwischen Leib und Seele, und er ist auch, wie bei Plato, das

Inconsequenteste seines ganzen Systemes. Seine Aeusserungen über Gott sind auch schwankend, wie bei Plato, und wenn im Leibnitzischen Systeme Gott eine ziemlich müssige Rolle spielt und von ihm nur als Urheber der absoluten prästabilirten Harmonie aller Monaden bezeichnet wird, so hat dies immerhin Aehnlichkeit mit der Idee des Guten, welche die höchste des Universums, der philosophische Gott Plato's ist und nach der er die Welt nach dem ewigen Musterbilde des *αὐτοζῶον* bildet, so dass doch die Welt auch nach Plato als ein Ganzes ein vollkommener Gott ist, trotz der Verunreinigung der Idee in der sinnlichen Erscheinung. So hat, diesen letzten Unterschied hinzugerechnet, die Platonische Weltanschauung und Welterklärung auch mit dem Leibnitzischen Optimismus immer noch eine entfernte Aehnlichkeit. Ferner nimmt Leibnitz, wie Plato, ein Angeborensein der Ideen, aber als präformirter, der Entwicklung und des Stoffes von Aussen bedürftiger an. Auch die Präexistenz der Seele kommt bei Leibnitz in dem Sinne vor, dass die Monade nach dem Tode wieder in den Zustand zurückkehrt, in dem sie vor dem Tode war; aber die Präexistenz ist bei ihm nur eine rein metaphysische Folgerung seines Systemes, ebenso wie die Unsterblichkeit (welche auch sowohl für seine Moral als für seine Theodicee grosse Bedeutung hat), sie hat ausser andern Unähnlichkeiten nicht, wie bei Plato, einen mythisch religiösen Charakter.

Leibnitz schwebt ferner das Ideal einer rein mathematischen Methode vor, während Plato die Induction des Socrates und die *διαίρεσις* zur Methode hat. In der Erkenntnisstheorie hält Leibnitz die sinnliche Anschauung nur für graduell verschieden von der vernünftigen (auch eine Folge seiner Metaphysik), während Plato nicht bloss eine quantitative, sondern auch eine qualitative Verschiedenheit der sinnlichen Erkenntniss von der vernünftigen annimmt. Die Leibnitzische Philosophie hat aber auch, wie schon früher erwähnt wurde, wie die Platonische, noch andere weniger integrirende Elemente in sich, die der atomistischen und Anaxagorasschen Philosophie analog sind. So haben die Monaden Leibnitzens, was ihre Form der Existenz anbetrifft, Aehnlichkeit mit den Atomen, aber sie sind im Unterschiede von ihnen keine physische, sondern metaphysische Punkte. Ferner erklärt Leibnitz, wie die Atomisten, den Körper nicht für das Ursprüngliche, Substanzielle, sondern die Monaden, die

Atomisten die Atome (als Einfaches), aus deren Vereinigung bei beiden erst das Körperliche entsteht. In Betreff dieser Elemente könnte man die Leibnitzische Philosophie auch ein objectiv metaphysisches System des Atomismus des Geistes nennen.

Die σπέρματα des Anaxagoras haben in Bezug auf ihre unendliche individuelle Verschiedenheit auch Aehnlichkeit mit den Leibnitzischen Monaden, aber auch nur darin. Den Gedanken der Zweckmässigkeit als Weltprincip hat Anaxagoras mit Leibnitz und Plato gemeinschaftlich, nur dass die beiden letzteren ihn dynamisch anwenden, während Anaxagoras einen bloss mechanischen Gebrauch davon macht. Aber auch eine äussere Aehnlichkeit findet sich noch zwischen Leibnitz und Plato. Beide sind rein aristokratische, für die Wissenschaft begeisterte universelle Naturen mit poëtischer Begabung, wodurch (besonders durch letztere) sie sich gemeinsam von der verständigen trockenen Wissenschaftlichkeit ihrer beiden Weiterbildner Kant und Aristoteles unterscheiden. Wenn auch Berkeley von Leibnitz wenig gewusst hat, thatsächlich theils an Locke, theils an Malebranche anknüpfte und in der Erkenntnisstheorie das wichtigste Mittelglied zwischen Locke und Hume ist, so hat er doch den Idealismus Leibnitzens zu seiner letzten starren Consequenz getrieben und der Schimmer der Materie Leibnitzens, welche in uns durch die verworrene Vorstellung der Sinne erfasst wird, wird in Berkeley zur blossen Idee. Er nimmt nur eine Ideenwelt und einen Gott, der die Ideen der Dinge in uns erzeugt, an. Wolff ist dann auch der Zeit nach ein Schüler und Weiterbildner der Leibnitzischen Philosophie. Er ist gleichsam ebenso der Kanal, durch den Deutschland mit der Philosophie Leibnitzens vermittelst populärer Behandlung zuerst in deutscher Sprache und logischer Form bekannt wird, wie dies auch bei den Akademikern der Fall war, die auch nur als Nachtreter zur Verbreitung der Philosophie ihres Meisters beitrugen. Durch seine methodische logische Formulirung und Popularisirung der Leibnitzischen Philosophie hat Wolff jedoch, wenn auch kein materielles, doch das formelle Verdienst, das deutsche Denken wieder zuerst in eine streng logische, methodische Denkschule genommen zu haben.

Das letzte Extrem des subjectiven Standpunktes, des Subjectivismus bildet die sogenannte deutsche Aufklärungsperiode. Sie hat auch, wie die Sophisten, das einzelne, empirische Subject,

das einzelne Selbst zum Ausgangspunkt und ausschliesslichen Gegenstand ihrer philosophischen Betrachtung. Sie philosophirt auch nur in praktischem, aber im Unterschiede von den Sophisten in sittlich religiösem, eudämonistischem Interesse. Sie philosophirt ferner über alles dem Menschen Nützliche, Praktische und das Nützliche ist für sie das Hauptkriterium für die Auswahl des Gegenstandes ihrer philosophischen Betrachtung, so dass ihre Vertreter auch, wie die Sophisten, geistreiche Verbreiter der Cultur sind. Der bedeutendste Mann, der zur Aufklärungsperiode gehört, ist Lessing. Wie die Encyklopädisten als Analogon der deutschen Aufklärung an Voltaire ihren Dichter haben, so hat die deutsche Aufklärungsperiode an Lessing ihren würdigeren Barden. In der Bekämpfung der positiven Religion ist in der deutschen Aufklärungsperiode Reimarus der Hauptvertreter. Er tritt ebenso, wie Voltaire, gegen alles Positive in der Religion auf, nur mit dem Unterschiede, dass er dasselbe mit der Gediegenheit deutschen sittlichen Ernstes einer zerstörenden wissenschaftlichen Kritik unterwirft, während es Voltaire mit beissendem, frivol genialem Witze bei seinem Volke lächerlich und dadurch unmöglich macht. Ausser Reimarus ist noch besonders Mendelssohn zu nennen.

In ihrer praktischen Tendenz stimmen die deutschen Aufklärungsphilosophen mit den französischen Encyklopädisten überein, nicht minder auch in der Alleinberechtigung des Individuums; nur haben jene eine ideale, mehr religiöse, diese eine materialistische negative Richtung. In wissenschaftlicher Hinsicht sind die deutschen Aufklärungsphilosophen weniger bedeutend, als die Sophisten und Encyklopädisten.

Die Systeme der ersten Periode der neuen Philosophie (von Baco bis Hume ausschliesslich) waren alle dogmatisch, weil sie ohne eine kritische Untersuchung der Grenzen und möglichen Gegenstände unseres menschlichen Erkenntnissvermögens die Metaphysik als Wissenschaft der Substanz, als Wissenschaft des Nichterfahrungsmässigen, Uebersinnlichen zu construiren suchten.

Im Gegensatze dazu nehmen die Systeme der zweiten Periode der neuen Philosophie einen kritisch erkenntnisstheoretischen Ausgangspunkt. Die Systeme der ersten Periode stellten sich in zwei parallel neben einander herlaufenden Entwicklungsreihen (von den entgegengesetzten Standpunkten, dem objectiven und subjectiven aus) dar, und mussten, wie ihr Ausgangspunkt

ein einseitig entgegengesetzter war, auch mit einseitigen antinomischen Resultaten endigen.

Die Systeme der zweiten Periode (von Hume bis J. G. Fichte) haben im Gegensatze dazu nur einen Standpunkt und dieser ist der subjectiv kritische, der in dieser zweiten Periode zur ausschliesslichen Geltung kommt. Diesem Standpunkte gehört dann auch in der Neuzeit, wie im Alterthume, die Blüthezeit der Philosophie und das vollendetste System derselben an. Auch in der ersten Periode der neuen Philosophie zeigt sich schon die Macht des subjectiven Standpunktes als Charakterzug der deutschen Philosophie darin, dass sogar der auf objectivem Standpunkt stehende Materialismus oft eine subjective, erkenntnisstheoretische Richtung nimmt.

Die zweite Periode hat also einen kritisch subjectiven Charakter. Sie nimmt einen erkenntnisstheoretischen Ausgangspunkt in Hume und endigt mit dem subjectiv kritischen Idealismus Kant's als vollendetstem Systeme, aus dem dann Fichte die Consequenz eines einseitigen subjectiven Idealismus zieht. Das Resultat der Systeme dieser Periode ist also ein einheitliches und zwar ein ideales. Der Charakterzug derselben ist Idealismus und diese Periode ist daher die adäquateste Form (Ausdruck) der deutschen Philosophie, als vertiefter, verinnerlichter Geistesphilosophie. Hume ist der Begründer der zweiten Periode der neuen Philosophie, der Periode des Kriticismus, durch seinen Skepticismus geworden. Suchen wir nun, ob, wie der Standpunkt dieser zweiten Periode dem der zweiten Periode der alten Philosophie entspricht, sich auch in den Systemen dieser zweiten Periode Analogien im Alterthume zeigen. Hume's Skepsis hat viele Aehnlichkeit mit der griechischen, besonders mit der Skepsis der gemässigten Akademie, mit der Skepsis des Carneades. Hume selbst geht in seiner Philosophie von einer Kritik der Skepsis aus.

Er verwirft darin den Cartesianischen Zweifel und die Skepsis der Neueren, auch den absoluten Zweifel der älteren Skepsis des Pyrrhon und erkennt nur die Berechtigung der an die Pyrrhonische Skepsis sich anschliessenden gemässigten akademischen Skepsis an. Seine Skepsis steht, wie die ältere, auf subjectiv kritischem Standpunkte und ist auch, wie diese, gegen den Dogmatismus gerichtet. Nur findet der Unterschied statt, dass, während die akademische Skepsis sich in praktisch eudämoni-

stischem Interesse zeigt und nur ein unfruchtbares, einseitig praktisches Resultat hat, nämlich die ἐποχή des Urtheils und die daraus unmittelbar folgende Glückseligkeit, die Hume'sche Skepsis umgekehrt eine in rein theoretischem Interesse statthabende, viel gründlichere und tiefere kritische Erkenntnisstheorie ist. Beide haben darin dasselbe Resultat, dass wir keine unbedingt sicheren Sätze von objectiver (nothwendiger) Allgemeingültigkeit über die Aussendinge aufstellen können, nur mit dem Unterschiede, dass die Akademiker dieses Resultat mehr nur ahnen und nur in einzelnen dogmatisch aufgestellten Sätzen äussern, wie dass die Vernunftbegriffe auf Gewohnheit beruhen, während Hume sein Resultat durch eine scharfsinnige Kritik des Causalitätsgesetzes, auf dem alle Urtheile über objectiven Zusammenhang der Dinge beruhen sollen, beweist. Dies Gesetz hat nämlich, wie er zeigt, keine thatsächlich objective Geltung und Ursprung, sondern nur einen Gewohnheitsursprung. Weil wir bis jetzt gewohnt sind, dass ein Eindruck nach dem andern immer folgte, nehmen wir an, dass er nothwendig auch später immer folgen müsse, wozu uns aber weder Reflexion noch Sensation berechtigt. Mit der Unmöglichkeit aber der Erkenntniss irgend eines nothwendigen Zusammenhanges hört auch die Erkenntniss der Substanz, des bisherigen Gegenstandes der Metaphysik, auf und eben dadurch ist Hume der Begründer einer neuen Periode, in welcher der Dogmatismus der früheren im Wesentlichen aufhörte, geworden, der Periode des Kriticismus. Hume's Zweifel hat ein positives Resultat, dass die Erfahrung nämlich die Quelle aller unserer Erkenntniss ist und dass wir über die Erfahrung desshalb nie Sätze von allgemein gültiger Nothwendigkeit aufstellen können, weil sie (die Erfahrung) nie weder einen nothwendigen Zusammenhang, noch eine nothwendige Aufeinanderfolge zeigt und dies eben nur durch einen falschen gewohnheitsmässigen Gebrauch des Causalitätsgesetzes geschieht. Dagegen läugnet auch Carneades die Zuverlässigkeit der sinnlichen Erfahrung, obwohl er sie als das Höhere anerkennt. Dabei findet die Aehnlichkeit statt, dass Hume für die Aussenwelt auch einen überzeugenden Glauben annimmt, welcher der akademischen Wahrscheinlichkeit analog ist. Aber selbst mit den Stoikern hat Hume Berührungspunkte. So entspricht die Annahme der äussern Eindrücke (Impressionen) als Elemente der Erkenntniss der mechanisch materiellen Erklärungsart der

stoischen Erkenntnisstheorie, und, dass Hume in der Lebhaftigkeit eines gegenwärtigen Eindruckes das Kriterium der Gewissheit findet, ist dem Kriterium der Stoiker, der *φαντασία καταληπτική*, analog. Was endlich Hume's Standpunkt im Allgemeinen im Gegensatze zu dem alten dogmatischen objectiven und subjectiven der ersten Periode der neuen Philosophie anbetrifft, hat er Aehnlichkeit mit den Sophisten, die, wie er, durch einen subjectiven skeptischen Kriticismus die Unhaltbarkeit des früheren Standpunktes und des Dogmatismus seiner Systeme darlegten, wodurch sie, wie er, die Begründer einer neuen Periode wurden. Der kritische Skepticismus Hume's hatte mit dem negativen Resultate der Unmöglichkeit der Metaphysik (als Wissenschaft des Uebersinnlichen, der Substanz) und mit dem positiven Resultate der Annahme eines auf sinnlichen Eindrücken beruhenden, erfahrungsmässigen Wissens, das doch wieder nur auf die Seite des Empirismus fiel, geendigt. Dadurch waren aber die Antinomien des einseitigen Idealismus, der nur Geist und dessen alleinige Actualität, und des einseitigen Materialismus, der nur Materie nnd deren alleinige Thätigkeit annahm, immer noch nicht gelöst.

Kant stimmte mit Hume darin überein, dass man auf dem Wege der sinnlichen Erfahrung keinen objectiv nothwendigen Zusammenhang der Dinge, keine Substanz u. s. w. erkennen könne und versuchte nun mit Bezugnahme auf alle früheren Systeme durch eine Kritik des menschlichen Erkenntnissvermögens die Möglichkeit, Grenzen, Gegenstände und Factoren eines unsere Kenntniss erweiternden, mit Nothwendigkeit stattfindenden Wissens zu erforschen und durch Anerkennung des Berechtigten und Ausscheiden des Ungehörigen des bisherigen einseitigen Idealismus und Realismus eine Ausgleichung beider durch seinen Kriticismus zu erzielen. Sein Resultat war, dass er wirklich beide, den Idealismus und Realismus, als Elemente, als die zwei Factoren der Erkenntniss fand. Er fand in dem ersten Theile seiner Philosophie, in seiner Kritik der reinen Vernunft, dass der mannigfaltige Stoff unserer Erkenntniss von Aussen komme, dass derselbe aber durch die vor aller Erfahrung in uns liegenden Erkenntnissformen der Sinnlichkeit und des Verstandes, durch die apriorischen Anschauungsformen des Raumes und der Zeit und durch die apriorischen Kategorien hindurchgehen müsse, um durch eigene Thätigkeit des erkennenden Subjects zur Einheit

des Gedankens verbunden zu werden. Das Endresultat des ersten Theiles seiner kritischen Philosophie, seiner Kritik der reinen Vernunft ist dies, dass, weil alle Erkenntniss einen Stoff von Aussen, der unter den apriorischen Anschauungsformen des Raumes und der Zeit zunächst aufgefasst werden muss, voraussetzt, erstens nur Erfahrungswissenschaft möglich und die Metaphysik, als ausser der Erfahrung liegend, eine undenkbare, unmögliche Wissenschaft ist (indem ihr Object kein Gegenstand einer möglichen Erfahrung sein kann); zweitens, dass wir wegen des subjectiven Mediums unserer apriorischen Erkenntnissformen, durch das aller Stoff von Aussen hindurchgehen muss, nur die Dinge als Erscheinungen für uns erkennen können.

Den drei in der Kritik der reinen Vernunft geläugneten sogenannten transcendentalen Ideen, Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, den Gegenständen der bisherigen Metaphysik, giebt er nun in dem zweiten Theile seines kritischen Systems, in seiner Kritik der praktischen Vernunft, auf dem Boden des subjectiven Dafürhaltens (Glaubens) einen sicheren Halt. In dem letzten Theile seiner Philosophie, in seiner Kritik der Urtheilskraft, sucht er endlich eine Vermittlung zwischen der Erfahrungswelt und der geistigen, moralisch praktischen Welt durch den Begriff der Zweckmässigkeit, die ihre transcendentale Einheit ist, zu erreichen. Kant hat nun sowohl in seiner Stellung zur vorhergehenden Philosophie, als in der Eintheilung seiner Philosophie und der Entwicklung seines Systemes grosse Aehnlichkeit mit Aristoteles.

Was seine Stellung anbetrifft, so hat Kant, wie Aristoteles, alle Elemente der früheren Philosophen einer scharfen Kritik unterworfen und ihre antinomische Unhaltbarkeit gezeigt und sie auf ein höheres Princip zurückgeführt und zur Totalität ergänzt. Daher hat er auch, wie Aristoteles, noch mit andern Philosophen einzelne Aehnlichkeiten. Zunächst an Hume sich anschliessend, hat er mit Benutzung aller Früheren aus dem Leibnitzischen objectiven metaphysischen, dogmatischen Idealismus einen subjectiven kritischen Idealismus geschaffen. Er hat ähnlich, wie Aristoteles an Plato, so an Leibnitz nur das Berechtigte an dem Ideellen stehen und alles Extreme weggelassen und auch, wie Aristoteles, dem Sinnlichen seine Berechtigung zuerkannt. Wie sich die nüchterne, empirisch beobachtende Methode und Denkungsart des Aristoteles von dem in

poëtischer und künstlerischer Form oft mythenhaft gestaltenden Sinne eines Plato unterscheidet, so unterscheidet sich Kant's scharfer, langsam zeitigender, ins Einzelne systematisch ausführender Verstand von dem genialen, poëtischen, mehr ins Grossartige entwerfenden, als ins Einzelne ausführenden philosophischen Geiste Leibnitzens. Untersuchen wir nun näher im Einzelnen die Aehnlichkeit Kant's mit Aristoteles und zwar zunächst in der Eintheilung der Philosophie. Beide geben diese Eintheilung nach der Beziehung auf die Richtung der geistigen Thätigkeit, die sie beide nach den Grundvermögen des Geistes, dem Erkenntniss- und Begehrungsvermögen, empirisch voraussetzen. Wie Aristoteles die Philosophie in theoretische und praktische theilt und zu der ersteren die Metaphysik und Physik und zu der letzteren die Ethik und Politik rechnet, so ist auch Kant's Haupteintheilung der Philosophie die Eintheilung in theoretische und praktische. Der eine theoretische Theil der Philosophie Kant's ist seine Kritik der reinen Vernunft, die der theoretischen Philosophie des Aristoteles, also seiner Metaphysik und Physik, analog wäre. Der andere, praktische Theil der Philosophie Kant's ist seine Kritik der praktischen Vernunft; sie würde der Ethik des Aristoteles entsprechen. Dazu kommt bei Kant noch seine Kritik der Urtheilskraft, die in ihrem ersten Theile als Kritik der ästhetischen Urtheilskraft vielleicht ein Analogon in der Poëtik des Aristoteles fände und in ihrem zweiten Theile als teleologische Urtheilskraft nur im Allgemeinen mit der überwiegend teleologischen Betrachtungsweise der Aristotelischen Physik eine entfernte Aehnlichkeit hätte. Ferner hat Kant, wie Aristoteles, ausdrücklich die Logik behandelt und sie in Manchem wissenschaftlich fortentwickelt, nur in verschiedener Weise; während Aristoteles der originelle Schöpfer derselben ist, hat sie Kant nur im Einzelnen weitergeführt, und, während sie bei Aristoteles nur Propädeutik der philosophischen Wissenschaft ist, ist sie bei Kant ein integrirender Theil seiner Kritik der reinen Vernunft (seine Metaphysik). Hier ist der Keim der späteren Hegel'schen Logik, in der dann die Kategorien eine rein metaphysische Bedeutung haben, zu suchen. Kant hat theilweise dieselben Kategorien, die schon Aristoteles, und zwar zuerst, aufgestellt hat, wie die Kategorien der Quantität, Qualität und Relation; auch die Modalität kennt Aristoteles in so fern, als er in der Logik die Modalität der

Urtheile und in der Metaphysik die Begriffe des Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen behandelt. Sie nehmen dieselben auch beide nur empirisch auf, statt sie apriorisch abzuleiten. Jedoch sind die Kategorien des Aristoteles mehr objectiv, während sie Kant innerlich aus dem Urtheile abgeleitet zu haben glaubt. Nur mit dem Unterschiede, dass sie bei Aristoteles dazu da sind, die verschiedenen Seiten anzugeben, welche bei einer Beschreibung der Dinge ins Auge gefasst werden können*), während sie in Kant's Kritik der reinen Vernunft allein zu den letzten, ursprünglich, vor aller Erfahrung in uns liegenden allgemeinsten und nothwendigen Formen der Erkenntniss des Verstandes werden. Die Resultate der Logik Kant's bilden die Grundlage seiner Kritik der reinen Vernunft, die der Aristotelischen Metaphysik entspricht, während in der Metaphysik des Aristoteles die Nutzanwendung der Logik nicht so deutlich hervortritt. In Betreff einzelner Aehnlichkeiten ist noch zu erwähnen: Aristoteles kennt, wie Kant, alle Urtheile mit Ausnahme der hypothetischen und disjunctiven und der limitirenden. Die letzteren sind von Kant der Logik beigefügt worden, sind aber eine Inconsequenz und begründen keine neue Unterabtheilung. Bei den kategorischen Urtheilen kennt er auch, wie Kant, Quantität, Qualität und ihre Unterabtheilungen, die ihm nur formelle Bedeutung haben. Auch die Modalität der Urtheile ist ihm bekannt, nur bezieht sich diese auf ein objectives Verhältniss der Dinge.

Behandeln wir nun die Kritik der reinen Vernunft Kant's, die der Metaphysik und Physik des Aristoteles entspricht und auch aus der Logik des Aristoteles Manches, nur in veränderter Form, hat. In seiner Metaphysik erklärt Aristoteles aus zwei Principien, der Form und dem Stoffe, die sich gegenseitig voraussetzen, die objective Wirklichkeit. Die vollständige Wirklichkeit besteht allein in einer Verbindung von Form und Stoff, die durch die Bewegung vermittelt wird.

Die Form ist dann dem Aristoteles das begriffliche Wesen eines Dinges und ist *πρότερον* als die Materie. Diese Form als begriffliches Wesen kommt aber doch nur in der Materie, in dem Einzelding zur Wirklichkeit. Die Form ist das den Dingen immanente Formprincip. Dass die Form das be-

*) Zeller, Philosophie der Griechen, II. 1. S. 188.

griffliche Wesen der Dinge, πρότερον und substanzieller, als jene, ist, dass sie nur in Verbindung mit dem Stoffe die objective Wirklichkeit constituirt, hat Alles Aehnlichkeit mit den apriorischen Erkenntnissformen Kant's in seiner Kritik der reinen Vernunft. Er nimmt in derselben auch die zwei Principien, die sich gegenseitig voraussetzen, Form und Stoff, an. Dem begrifflichen Wesen und dem πρότερον der Form bei Aristoteles entspricht dies bei Kant, dass die Form a priori vor aller Erfahrung die in uns liegende Erkenntnissform der Sinnlichkeit und des Verstandes ist. Diese apriorischen Erkenntnissformen constituiren aber nur in Verbindung mit dem von Aussen kommenden Stoffe ein erfahrungsmässiges Wissen. Kant nimmt also ebenfalls diese zwei Principien, die sich auch bei ihm gegenseitig voraussetzen, an, nur sind sie bei ihm innerlich geworden und haben nicht die Bestimmung, die Dinge (wie bei Aristoteles), sondern das Zustandekommen der menschlichen Erkenntniss zu erklären. Wie bei Aristoteles diese zwei Principien, Form und Stoff, als äussere aufgefasst, zusammen in ihrer Verbindung erst die vollständige Wirklichkeit ausmachen, so bilden sie auch nach Kant nur zusammen, aber innerlich aufgefasst, die vollständige und allein mögliche Erkenntniss. Näher ist dem Aristoteles die Materie die Möglichkeit, die nur durch ihr Streben nach Form zur Wirklichkeit (objectiv) wird. Etwas dem Analoges nimmt Kant an, indem der Stoff für ihn nur die Möglichkeit eines erfahrungsmässigen Wissens ist und dies erst durch die subjectiven apriorischen Erkenntnissformen zu Stande kommt. Dadurch, dass Aristoteles Form und Stoff äusserlich fasst, wird er zu dem ihre Verbindung vermittelnden ersten Beweger getrieben, dessen Stelle bei Kant die sinnlichen und geistigen Thätigkeiten selbst vollführen; so dass sich der theologische Dogmatismus der aristotelischen Metaphysik in Kant's Kritik der reinen Vernunft in die Unmöglichkeit einer wissenschaftlichen Erkenntniss der übersinnlichen Ideen verwandelt, indem die Widersprüche und die Unmöglichkeit einer Erkenntniss des Uebersinnlichen, da es nicht der mögliche Gegenstand einer Erfahrung sein kann und es nur Erfahrungswissenschaft giebt, dargethan werden. Gerade an dem Gottesbegriffe des Aristoteles zeigen sich die Widersprüche, zu denen die äusserliche Auffassung der Aristotelischen zwei Principien führte. In diesem Begriffe liegen gleichsam die Antinomien Kant's schon verborgen,

indem der aristotelische θεὸς einestheils ein unsinnliches Wesen war, anderntheils sich doch wieder auf die Sinnlichkeit bezog, nur dass Aristoteles sich dessen nicht bewusst war. Während Raum und Zeit bei Kant die Bedingungen aller sinnlichen Anschauung, der sinnlichen Erkenntniss, als apriorische Anschauungsformen sind, in welche die materielle Mannigfaltigkeit der Empfindungen zur einheitlichen Anschauungsform zusammengefasst wird, sind sie in der Physik des Aristoteles nebst der Bewegung die Bedingung alles objectiven, sinnlichen Seins. Den Raum fasst Aristoteles im Gegensatze zu Kant als ganz sinnlich objectiv vorhanden, als Ort auf. In der Anschauung der Zeit nähert er sich aber doch Kant, in so fern er sagt, sie sei ohne einen zählenden Verstand nicht möglich. Ferner hält er sie im Gegensatze zum Raume für unbegrenzt. Die Physik des Aristoteles ist mehr ausgeführt, umfassender und gründet sich mehr auf empirische Detailbeobachtungen, besonders durch seine zahlreichen dazu gehörigen Einzelschriften über verschiedene einzelne naturwissenschaftliche Gegenstände. Sie ist nur eine Anwendung, Objectivirung seiner zwei Hauptprincipien, der Form und des Stoffes, und, wie jene in seiner Metaphysik objectiv aufgefasst sind, so ist es auch hier, während bei Kant's kritischer Erkenntniss der Philosophie die Aristotelische Physik sich in die Kritik der reinen Vernunft und ihre drei Theile, kurz in die Frage nach der Möglichkeit einer die Kenntniss erweiternden Erfahrungswissenschaft von nothwendiger Allgemeingültigkeit umgewandelt und mit dem positiven Resultate geendigt hat, dass eine Erfahrungswissenschaft als Wissenschaft der subjectiven Erscheinungen, und mit dem negativen, dass keine Wissenschaft ausserhalb der Erfahrung und ihrer Bedingungen (Raum und Zeit u. s. w.), also keine Metaphysik als Wissenschaft des Uebersinnlichen (Nichterfahrungsmässigen) möglich sei. Doch hat auch Kant, wie Aristoteles, eine besondere philosophische Behandlung der Natur in seinen metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft versucht, nur mit dem Unterschiede, dass jener in apriorischer Weise die Natur construirte, dieser sie lediglich auf dem Boden der Erfahrung erforschte. Aber auch in dem praktischen Theile seiner Philosophie, in seiner Kritik der praktischen Vernunft, hat Kant Aehnlichkeit mit Aristoteles und zwar mit dessen Ethik. Kant nimmt, wie Aristoteles, zwei Factoren der Sittlichkeit an: 1) den reinen sittlichen, autonomen

und 2) den empirischen, durch materielle Motive der Lust und Unlust bestimmten Willen, der allein den Inhalt des Wollens abgibt, während jener dessen höchstes Formprincip ist. Der materielle Wille soll allein zum Handeln reizen. Ebenso nimmt Aristoteles in seiner Ethik ausser der Gewöhnung zwei den Kant'schen ganz ähnliche Factoren der sittlichen Thätigkeit an; den Trieb nämlich, der allein den Willen zum Handeln reizen soll und auch die Materie der Willenshandlung abgibt, und die vernünftige Einsicht, die auch das ihn beherrschende Formprincip ist. Der Hauptunterschied ist aber, dass Aristoteles seine Ethik noch empirisch begründet, während Kant sie rein aus der Vernunft, aus der Autonomie und Achtung vor dem Sittengesetze als solchem in unendlich vertiefterer Weise entwickelt und seine Ethik ganz systematisch und selbständig von ihm behandelt wurde. Kant nimmt ausser dem Tugendbegriffe auch auf den der Lust Rücksicht, wenn er wegen der Disharmonie zwischen Tugend und Glückseligkeit Gott und die Unsterblichkeit zu Postulaten der praktischen Vernunft macht.

Während Aristoteles den doch nur aus sich selbst geschöpften Begriff in seinem Systeme objectivirt und zu dem immanenten Formprincip aller Dinge machte, erhob dagegen Kant den Begriff und seine elementaren Formen zu dem immanenten, nothwendigen, aller Erfahrung vorausgehenden apriorischen Formprincip aller menschlichen Erkenntniss. Während Aristoteles in der äusseren Natur die Zweckmässigkeit, Vielseitigkeit der Formen an unendlich vielen Fällen darzulegen und diese alle auf zwei Principien zurückzuführen versuchte, that Kant dasselbe für das geistige Gebiet, indem er für alle Geistesthätigkeiten die letzten Normen, die apriorischen Formen, die letzte nothwendige Voraussetzung ihrer Bethätigung aufzeigte. Kant ist gleichsam der innerlich gewordene Aristoteles der Neuzeit, der grosse Experimentator auf dem Gebiete des Geistes, der empirische Idealist. Seine philosophische Richtung geht ganz der Natur des neuen Denkens gemäss nach Innen, während die des Aristoteles der Natur des griechischen Denkens gemäss nach Aussen geht. Wie die Aristotelische Philosophie nach der Natur, dem Charakter, dem Principe der Weltanschauung des griechischen Denkens der einzig mögliche Abschluss der griechischen Philosophie als vollendetste Naturphilosophie war, so ist die Kant'sche Philosophie nach der Voraussetzung des germa-

nischen philosophischen Denkens der Abschluss und die Vollendung der germanischen Geistesphilosophie. Dass die Kant'sche Philosophie auch jetzt noch der höchste Ausdruck der Zeitphilosophie, das in unserer Zeit fortwirkende philosophische Princip ist, zeigt sich in der durch sie hervorgerufenen kritischen Behandlung der Wissenschaften, welche jetzt die Grundlage alles wissenschaftlichen Fortschrittes geworden ist. Ein tiefer eindringendes System ist bis jetzt nicht aufgestellt worden und es kann daher jedes System nur in so weit fruchtbringend sein, als es auf Kant zurückgeht und von ihm aus weiterbaut; nur darf dies nicht in so einseitiger Weise, wie Fichte und Schopenhauer das Kant'sche Princip fortentwickelten, geschehen. Fichte bildet die Consequenz des subjectiven Standpunktes zu einem subjectiven schroffen Idealismus weiter, indem er Kant's Ding an sich, als Aeusseres, den Stoff der Erkenntniss Lieferndes fallen lässt und durch eigene Selbstbeschränkung des Ichs seine Erkenntniss des Objectiven erklärt. Aber auch er musste doch noch als Ursache dieser Selbstbeschränkung einen Anstoss auf die ins Unendliche gehende Thätigkeit des Ichs annehmen, so dass immer noch ein irrationelles Aeusseres, Thätiges neben der Absolutheit und ursprünglich intendirten alleinigen Existenz der Ichheit stehen blieb. So war ihm die Aussenwelt als Gegenstand der Vorstellung doch nicht bloss ein Innerliches, durch Thätigkeit des allein existirenden Ichs Erzeugtes. Nur in der methodischen Ableitung der Kategorien hat Fichte einen Schritt über Kant hinaus gethan, aber nicht in dem Resultate seines Systemes.

Keine Philosophie zeigt deutlicher den Fortschritt und die Vollendung der neuen Philosophie über die alte, als die Kant'sche und keine deutlicher den Unterschied der neuen von der alten Philosophie, als die Fichte'sche Philosophie. Fichte's System hat daher am wenigsten Aehnlichkeit mit der alten Philosophie und hat kein Analogon in derselben, da das Alterthum den Begriff der autonomen Persönlichkeit, der Individualität, der Absolutheit des Ichs nicht so kannte, wie die Neuzeit. Denn das Alterthum konnte von dem Begriffe der Persönlichkeit nie die Schranke der Nationalität und die Naturseite abstreifen. Nur in dem einen Punkte könnte man vielleicht eine Aehnlichkeit finden, dass, wie Strato die Inconsequenz seines Vorgängers, den θεὸς des Aristoteles, wegliess, ebenso

Fichte auch die Inconsequenz seines Vorgängers, Kant's Ding an sich, als ein jenseits des Dinges in der Erscheinung Liegendes beseitigte. Ferner, was die Schroffheit seines Idealismus anbetrifft, hat er auch Aehnlichkeit mit Plato, nur dass, was bei Plato objectiv äusserlich erscheint, bei ihm innerlich geworden ist (gerade wie dies bei Kant im Verhältniss zu Aristoteles der Fall war), indem er gleichsam die objectiven Ideen Plato's auf ihren letzten subjectiven Ursprung zurückführte. In der Auffassung der Materie möchte auch noch die einzige Aehnlichkeit vorhanden sein, dass er sie als den rein contradictorischen Gegensatz des Ich, des Geistes fasst, nur innerlich, wie Plato sie auch, aber objectiv äusserlich, als contradictorischen Gegensatz der Idee denkt. Das Princip der praktischen Philosophie Fichte's, die autonome Ichheit, ist als Princip des autonomen Fortschrittes auch das Princip unserer Zeit geworden, so dass die Neuzeit, in der immer mehr die Selbständigkeit des Einzelnen, seine Berechtigung als autonom Denkender und Handelnder zur Geltung kommt, eine ächte Tochter der Fichte'schen Philosophie ist.

Das Fichte'sche System war zwar eine Consequenz des Kriticismus Kant's, hatte sich aber als ein ganzes System zu einem einseitigen subjectiven Idealismus entwickelt. Derselbe hatte doch auch nicht ganz die Inconsequenz des Dinges an sich überwunden. Er fand zwar die Erkenntniss eines Objectiven (der Aussenwelt) als subjective Erscheinung nicht mehr in dem Dinge an sich als äusserer Ursache des unsere subjectiven Erkenntnissformen erfüllenden Stoffes, sondern in der Selbstbeschränkung der ursprünglich ins Unendliche gehenden Thätigkeit des Ichs. Aber doch sollte dies durch einen unbegreiflichen (wie Fichte sich ausdrückte) entgegengesetzten Anstoss geschehen. Es blieb daher immer noch ein Unerklärliches, immer noch Etwas ausser dem Ich übrig. Ferner kommt nach Fichte das Ich selbst nur durch das Nichtich zum Selbstbewusstsein, und, wenn das Nichtich auch nur eine Selbstbeschränkung des Ichs durch einen unbegreiflichen Anstoss sein sollte, so blieb doch eine Schranke, ja in dem Anstoss sogar ein Aeusseres übrig, und man konnte überhaupt von keinem Ich ohne ein Nichtich sprechen. Es war daher mit diesem einseitigen, extremen Idealismus keine völlige Ausgleichung, Versöhnung des Dualismus zwischen Objectivem und Subjectivem, zwischen Natur und Geist erreicht. Die Fichte'sche Philosophie war also kein wissenschaft-

licher Fortschritt über die Kant'sche Philosophie hinaus. Schelling konnte daher, da innerhalb der bisherigen Standpunkte die Philosophie mit den Gegensätzen des Idealen und Realen geendigt hatte, dieselben gerade, wie der Neuplatonismus im Alterthum, nur von dem neuen Standpunkte der Identität aus zu lösen versuchen und dadurch wurde er der Begründer der dritten und letzten Periode der neuen Philosophie. Das Absolute erschien ihm als Bestimmungsloses, als der identische Grund, die indifferente Einheit des Geistigen und Natürlichen; denn das, was weder das Eine, noch das Andere ist und eben dadurch als indifferente Einheit über beiden steht, ist das Absolute. Schelling hat zwar nicht gleich von Anfang an diesen Grundzug seiner Philosophie aufgefunden, sondern erst in einer spätern Periode derselben, indem er zuerst ganz Fichteaner war. Wie nun Schelling im Begriffe der Identität Aehnlichkeit mit den Neuplatonikern hat, so hat er es auch in der Methode der Entwicklung und dem ganzen Charakter seines Systemes. Der Charakter der Schelling'schen Philosophie ist ganz, wie der der neuplatonischen, ein mystisch religiös eklektischer. Seine Methode ist, wie die neuplatonische, die Methode der intellectuellen Anschauung, in der bei der Erfassung des Absoluten aller Unterschied zwischen Subject und Object verschwindet. In seinem Systeme ist ihm das Absolute, wie den Neuplatonikern, das Bestimmungslose, Indifferente, Identische und eben desshalb der Grund von Allem. Das Endliche entsteht aus ihm, wie bei den Neuplatonikern, durch einen Abfall. Auch eine Präexistenz der Seele in einem übersinnlichen, überirdischen Orte, eine Versetzung der Seele zur Strafe auf die Erde und in irdische Leiber und eine je nach dem sittlichen Lebenswandel stattfindende Seelenwanderung nimmt er an. Besonders ist ihm auch die Vermengung des Phantastischen mit dem Philosophischen und die Vereinigung der Religion mit der Philosophie, wie den Neuplatonikern, eigen. Für diese Aehnlichkeit Schelling's mit den Neuplatonikern ist besonders diejenige Phase seiner Philosophie maassgebend, in welche die Schriften „Philosophie und Religion" (1804), „Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zur verbesserten Fichte'schen Lehre" (1806) und die mit Marcus gemeinschaftlich herausgegebenen „Jahrbücher der Medicin" fallen. In den verschiedenen Gestalten der Schelling'schen Philosophie zeigt sich hauptsächlich ihr eklektischer Charakter. Ganz ähnlich haben auch

die Neuplatoniker in eklektischer Weise alle Elemente der früheren griechischen Philosophie zusammengefasst, nur nicht so äusserlich und lose, wie Schelling. In der Identität des Schelling'schen Absoluten ging ähnlich, wie in dem Absoluten der Neuplatoniker und in der einen Substanz Spinoza's, alles Endliche, alles Bestimmte unter, statt dass sich das Endliche aus ihm entwickelte. Es war, wie es äusserlich aufgefasst war, auch nur nach einem äusserlichen Schulschema objectivirt. Im Gegensatze dazu suchte nun Hegel das Absolute, die reine Idee, wie er es nannte, selbst apriorisch abzuleiten und lässt dasselbe, mit Objectivirung der Fichte'schen Methode, die bei ihm eine absolute, apriorische wird, zu der concreten Totalität der Welt als seinem Anderssein mit Nothwendigkeit sich entwickeln, um es aus dieser Gegenständlichkeit, seinem Anderssein, als in Allem in immer höheren Entwicklungsformen gegenwärtige Idee, zuletzt als absoluten, selbstbewussten Geist zu sich zurückkehren zu lassen. So ist die Hegel'sche Philosophie sowohl der principiellen Begründung, als der schärferen Methode nach die Vollendung der Schelling'schen Philosophie des Absoluten. Hegel's Philosophie hat desshalb auch einige Aehnlichkeit mit der neuplatonischen, nur ist sie unendlich vertiefter, systematischer und hat eine wissenschaftlichere Methode. Die Aehnlichkeit besteht darin, dass das reine Sein als Bestimmungsloses dem Absoluten der Neuplatoniker gleicht. Während aber in ihrem Absoluten kein Princip der Bewegung, der Entwicklung liegt und das Endliche der unerklärte Abfall aus dem Unendlichen ist, hat umgekehrt das reine Sein Hegel's das Allem immanente Princip der Bewegung nnd Entwicklung in sich. Auch in der engen Verbindung des Neuplatonismus mit der Religion der Griechen zeigt sich eine Aehnlichkeit mit der Hegel'schen Philosophie, die ja auch eine wissenschaftliche Apologie des Christenthums ist. Wie der Neuplatonismus alle Elemente der philosophischen und sonstigen griechischen Geistesbildung, so will auch jene alle bisherigen Culturelemente in sich vereinigen und zu einem vollkommenen (bestgelungenen) Abschluss bringen. Die Hegel'sche Philosophie hat daher wegen ihrer verschiedenen Elemente noch mit andern Systemen des Alterthums und zwar besonders mit dem Heraclitischen Systeme Aehnlichkeit.

Hegel kann man einen Heraclit des Geistes nennen.

Heraclit hat die Bewegung, das ewige Werden des Stoffes gezeigt. Hegel zeigt dagegen in seiner Dialectik die Flüssigkeit des Begriffes, das ewige Sichselbstbewegen, Werden des Geistes, und, wie bei Heraclit, Alles aus Feuer wird und dieses in ewiger Bewegung (Umwandlung) ist und Alles wieder in dasselbe zurückgeht, so ist es auch mit der reinen Idee Hegel's der Fall, die sich zu Allem differenzirt, die sich zu einem unendlichen Reichthume der concreten Mannigfaltigkeit selbst entwickelt, sich zu der Welt und dem All entfaltet und sich dann wieder zu sich selbst, zur Einheit, als absoluter Geist zurücknimmt. Diese Analogie ist aber doch nur umrissartig, nicht für das Einzelne des Hegel'schen Systemes zutreffend; denn Hegel gehört, wie wir schon öfter gesehen haben, auch zu den grossen, genialen Männern, die alle Elemente der vorangehenden Philosophie zwar in sich aufgenommen, aber dieselben so durch die Ursprünglichkeit ihres Geistes umgebildet und umfassend angewandt haben, dass man sie nicht in einer vollständig ins Einzelne gehenden Analogie mit einem einzelnen Manne (weder in ihrer, noch in einer früheren Zeit) in Betreff ihrer philosophischen Leistungen vergleichen kann.

Heraclit und Hegel haben aber jedenfalls das mit einander gemein, dass sie in der Entwicklung das Princip und Wesen der Welt finden. Der Eine erkennt aber in einem materiellen Stoffe den Grund und Ausgangspunkt derselben, der Andere in der Idee, dem Geiste. In so fern die Idee sich zu Allem und in Allem wieder zu sich selbst, zur Einheit, als absoluter, selbstbewusster Geist entwickelt, ist die Hegel'sche Philosophie, wie die Spinozistische, auch Pantheismus. Auch nur im Gegensatze zu dem objectiv dogmatischen, naturalistischen Pantheismus Spinoza's ist sie absoluter, auf immanente dialectische Selbstentwicklung der Idee begründeter Pantheismus. Dogmatischer Pantheismus ist sie aber auch, weil jede Philosophie, die, ohne die Grenzen und möglichen Gegenstände des menschlichen Erkenntnissvermögens untersucht zu haben, ein metaphysisches System aufstellt, Dogmatismus ist. Und in so fern sie dies ist, ist sie auch keine wissenschaftliche Fortbildung über das Kant'sche System hinaus, das allein durch seine umfassende Kritik des menschlichen Erkenntnissvermögens die möglichen Gegenstände und Grenzen des menschlichen Wissens nachgewiesen hat. Wie im Alterthum die eleatische Philosophie

in der ersten Periode der alten Philosophie der schärfste Ausdruck des metaphysischen Denkens und der einheitliche Abschluss der pantheistischen und gegensätzlichen philosophischen Elemente war, so ist in der ersten Periode der neuen Philosophie der Spinozistische Pantheismus auch die prägnanteste Metaphysik und die Vollendung der Philosophie der ersten Periode gewesen. Ferner, wie fast alle alten Philosophen nach den Eleaten Elemente der eleatischen Philosophie aufnahmen und die Metaphysik als Wissenschaft der Substanz behandelten, so ist dies auch bei den neueren Systemen der Fall, welche mit Ausnahme Hume's und Kant's aus der Substanzlehre Spinoza's schöpften. So verhält sich in Beziehung auf das eben Erwähnte z. B. Herbart's individueller Realismus ähnlich zum Spinozistischen Pantheismus, wie die Atomisten zu den Eleaten, indem erstere, wie Herbart, unter der Voraussetzung, dass das Eine nicht Vieles werden könne, eine ursprüngliche Vielheit und Mannigfaltigkeit gleich den Herbart'schen Realen annehmen, nur dass diese unräumliche einfache Qualitäten sind. Fichte ist auch nur, wie Jacobi sagte, ein umgekehrter Spinoza und nimmt zu Spinoza ein ähnliches Verhältniss ein, wie Plato zu den Eleaten. Schelling's objective Identitätsphilosophie endlich verhält sich zu dem Pantheismus Spinoza's, wie die Neuplatoniker zu den Eleaten. Aber auch Hegel's Philosophie hat und muss, wie jede Philosophie, welche die Metaphysik als Wissenschaft von der Substanz behandelt, Aehnlichkeit mit der Spinozistischen Philosophie haben. Nur ist die Hegel'sche Philosophie im Vergleich zu dem objectiven, naturalistischen Pantheismus Spinoza's ein innerlich gewordener, dialectischer Intellectualpantheismus. Sie bildet auch (wie die Spinozistische) den Abschluss und die Vollendung einer Periode, aber nicht der Anfangs-, sondern der Endperiode der neuen Philosophie. Darin liegt auch der Grund, dass die Hegel'sche Philosophie eine höher entwickeltere Form des Pantheismus ist, als das Spinozistische System. Diese höhere Form zeigt sich besonders darin, dass sie alles Bestimmte aus der Idee und zu ihr zu entwickeln versucht, während in der einen Substanz Spinoza's alles Bestimmte spur- und unterschiedslos untergeht.

Herbart's, Fichte's, Schelling's und Hegel's Philosophien waren aber auch, wie die ganze neue Philosophie mit Ausnahme Kant's, (der doch allein vollständig die Unmöglichkeit

der Erkenntniss der Substanz nachgewiesen hat), nichts als versuchte Weiterentwicklungen des Substanzbegriffs, des Gegenstandes des ganzen neueren Dogmatismus. Hegel hat nur die einzelnen an seine Vorgänger vertheilten und von ihnen aufgestellten Prädicate des Substanzbegriffes mit Objectivirung der Fichte'schen Methode zusammengefasst und auf ein höheres Princip zurückzuführen geglaubt. So fasst er die Bestimmungslosigkeit, Unendlichkeit und Nothwendigkeit der einen Substanz Spinoza's, die Thätigkeit der Leibnitzischen Monaden, die Geistigkeit und Ursprünglichkeit des Fichte'schen Ichs, die Mannigfaltigkeit und concrete Wirklichkeit der Herbart'schen Realen und die objective Absolutheit des Schelling'schen Standpunktes zu dem einheitlichen abstracten Ausgangspunkt und dem bewegenden Princip seiner Philosophie, zu dem reinen Sein zusammen. Dieses lässt er sich dann nach Objectivirung der Fichte'schen Methode zur Totalität der concreten Wirklichkeit durch alle Stufen der Natur und des Geistes entfalten und wieder in sich zur Einheit zurückgehen. Der Satz Spinoza's: „omnis determinatio est negatio", der bei diesem der Grund des spurlosen Untergangs alles Endlichen in der einen unterschieds- und bestimmungslosen Substanz ist, ist bei Hegel ein flüssiger, dialectischer geworden. Bei Spinoza ist er der fixe, bleibende Grund der Unthätigkeit, der Unwahrheit, der Aufhebung der Endlichkeit in der einen Substanz, während bei Hegel die Bestimmung in ihrem gegenseitigen endlichen und desshalb unendlich relativen Verhältniss, wodurch sie sich als feste Bestimmung aufhebt, aufgefasst wird. Dadurch wird die Bestimmung, der Unterschied, der flüssige, dialectische Grund zur Entwicklung aus der Einheit der Idee zu der concreten Mannigfaltigkeit der Welt und zur Rückkehr in die Einheit. Weil aber Alles sich aus der reinen, einen Idee zwar entwickelt, aber wieder zu ihr zurückkehrt und sie selbst in Allem ist und sich nur zu ihren ewigen, sich in Allem wissenden absoluten Gedanken entfaltet, so kann man doch mit Zusammenfassung dieser unterscheidenden Merkmale die Hegel'sche Philosophie einen dialectischen, absoluten Intellectualpantheismus nennen, der die Idee zu dem der Welt immanenten Gotte macht. Hegel's Philosophie ist aber doch nur der verfrühte Abschluss der neuen Philosophie; denn Schopenhauer stellt in seinem Satze: „die Welt ist Vorstellung" gleich Fichte nur die einseitige Consequenz der Kant'schen Philosophie dar,

von welcher er in seinen Schriften ausgeht, während er Fichte, mit dem er zwar auf der einen Seite den idealen Subjectivismus, auf der andern aber den Pantheismus theilt, auf die schroffste Weise verhöhnt.

Das Hegel'sche System war ein grossartiger, genialer Versuch einer apriorischen einheitlichen Construction der Welt, des Geistes aus und zu der Einheit der Idee. Seine Philosophie wollte nichts Anderes, als die Darstellung, Reproduction der mit Nothwendigkeit stattfindenden absoluten Selbstentwicklung der Idee sein.

Sie ist dies aber nicht; denn sie ist nicht, was sie als blosse Reproduction sein müsste, das objective Wiedergeben einer thatsächlichen, aus einem wahren philosophischen Principe mit Nothwendigkeit sich ergebenden Entwicklung, sondern der erste Uebergang von ihrem letzten Principe, dem reinen Sein, zu der nächsten Kategorie war schon eine Unmöglichkeit. Das reine Sein soll nämlich nach Hegel das rein Bestimmungs- und Unterschiedslose, das Nichtvorstellbare sein. Es ist nach ihm der ärmste (weil abstracteste) Begriff; aber es giebt eben einmal gar keine vollständig bestimmungslosen, vollständig leeren Begriffe. Und dann, was gar keine Bestimmung hat, ist weder ein Sein, noch ein reines Sein und kann sich daher auch nicht auf ein Anderes, das sein Gegensatz wäre, beziehen, und weil es kein reines Sein ist, kann es daher auch nicht mit dem Nichts in irgend welche Beziehung treten, nicht mit dem Nichts identisch sein, und desshalb kann auch die Einheit beider, das Werden, nicht vorhanden sein, so dass sich nichts daraus entwickeln kann. Diese dennoch bei Hegel stattfindende Entwicklung ist eben auch keine objective, sondern eine rein subjective und der ganze Standpunkt ist ähnlich, wie bei den Neuplatonikern, und aus ähnlichen Gründen unhaltbar.

Das Princip und den letzten Grund der gegensätzlichen Welt konnte Hegel nur in einem bestimmungs- und unterschiedslosen, wie er es nannte, reinen Sein finden. Dieses reine Sein fand er aber doch nur auf subjectivem Wege durch Abstraction von allem Bestimmten, Unterschiedenen, indem er dasjenige festhielt, was bei der Abstraction von aller Bestimmtheit des Seins als durchaus bestimmungsloser Gegenstand des Denkens übrig bleibt. Die Denkkraft hat aber einen subjectiven Ursprung.

Daraus lässt sich objectiv nichts entwickeln, desshalb

musste Hegel die allgemeinen subjectiven Formen und Begriffe des Endlichen und seiner Entwicklung in dieses Absolute hineintragen, damit etwas daraus sich entwickelte. Indem er nun allmählig unter Anwendung einer sehr präcisen Methode zuerst immer nur die abstractesten Formen der subjectiven Auffassung, in stufenweisem allmähligem Herabsteigen zu dem Concreten, in dasselbe hineintrug und zwar so, wie sie sich für uns in begrifflicher, nothwendiger subjectiver Beziehung zu einander verhielten, entstand der Schein, als habe sich die Idee selbst zu der concreten Mannigfaltigkeit objectiv entwickelt, was Hegel aber selbst Alles subjectiv in das reine Sein unbemerkt hineinlegte. So scharfsinnig, genial und versteckt er diesen philosophischen Unterschleif auch betrieben hat, so ist er doch zu erkennen. Mit seiner Philosophie ist daher durchaus nicht, wie sie prätendirte, das letzte Problem der Welt und ihrer Entwicklung auf apriorischem Wege gelöst und seine Philosophie ist nicht der Abschluss, die Vollendung der philosophischen Entwicklung, sondern sie ist im Gegentheil durch ihr reines Sein und die Ableitung der Kategorien daraus, die eben auch in objectivem Sinne als die abstractesten letzten Gründe des Seins (des Wirklichen) Geltung haben, wieder, wie die Schelling'sche Philosophie, auf eine frühere schon durch Kant's Kriticismus überwundene Stufe, in den Dogmatismus der Construction einer Metaphysik als Wissenschaft des Uebersinnlichen verfallen.

Da sich die bisherigen Systeme des Dogmatismus und Skepticismus als einseitig und unhaltbar erwiesen, so muss sich jede Philosophie, wenn sie den Anforderungen der Wissenschaft entsprechen will, an den Standpunkt des Kant'schen Kriticismus anschliessen.

Die Philosophie der Zukunft muss von der Kant'schen Kritik unseres Erkenntnissvermögens, durch welche die Grenzen und Factoren des menschlichen Erkennens gezogen sind, als ihrer alleinigen kritischen Grundlage, ausgehen und die Congruenz ihrer etwaigen Resultate mit der Kant'schen Grundlage zum ausschliesslichen Kriterium der Zuverlässigkeit ihrer Forschungen und des Nichtzurückfallens in den früheren Dogmatismus machen. Diese Grundlage bezeichnen wir dahin: Das Resultat des einseitigen Idealismus lautet: Es ist nichts als Geist, des einseitigen Realismus: Es ist nur Materie. Beide haben Realität, Geist und Materie, Kraft und Stoff. Ihre Identität und Entgegensetzung